Высокопреосвященный Смарагдъ (Крыжановскій) на Могилевской каѳедрѣ.

СМАРАГДЪ долженъ былъ покинуть Полоцкую епархію, оставляя тамъ свѣтлую память [1]), и съ обычною стремительностію поспѣшилъ въ назначенное мѣсто. Сдавъ всѣ дѣла, онъ покинулъ Полоцкъ 13 іюля 1837 г. [2]) больнымъ отъ огорченія и подъ грустнымъ впечатлѣніемъ опустошившаго городъ большого пожара [3]), задержавшаго выѣздъ [4]). Тягостенъ былъ для него этотъ огорчительный переводъ, но скоро стала ему пріятной [5]) и Могилевская епархія, гдѣ онъ тоже не освободился отъ хлопотъ по уніатскому

[1]) См. у *А. И. Малевича* въ „Могилевскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ" 1909 г., № 19, стр. 708, и въ книгѣ „Могилевская епархія" (историко-статистическое описаніе) т. I, вып. II, ч. 2 (Могилевъ Губ. 1910), стр. 154: Смарагдъ „оставилъ по себѣ свѣтлую память своими неутомимыми трудами въ дѣлѣ обращенія въ православіе Полоцкихъ уніатовъ и мудрымъ благоустроеніемъ возрожденной епархіи".

[2]) См. дѣло Полоцкой Дух. Консисторіи 1837 г. № 18, стр. 1—15.

[3]) См. „Воспоминанія" о. *Іероѳея* на л. 13 обор.—14. *И. С. Жиркевичъ* упоминаетъ при этомъ, что Смарагдъ пожертвовалъ на погорѣвшихъ 50 руб. ассигнаціями (см. въ „Русской Старинѣ" 1890 г., т. LXVII, сентябрь, стр. 679—682).

[4]) Коммиссія Дух. Училищъ 30 іюня 1837 поручила Смарагду обревизовать Могилевскую Семинарію съ находящимися при ней низшими Духовными Училищами. На этомъ отношеніи имѣется слѣдующая помѣтка Смарагда: „Получ. Іюля 17-го 1837 г.—Отъ 25 Августа отвѣтствовано, что поелику по причинѣ случившагося въ г. Полоцкѣ пожара не могъ я прибыть къ 15-му іюля, то и поручаемая ревизія не могла быть совершена". Дѣло въ Архивѣ Могилевской Дух. Семинаріи за октябрь 1837 г., № 80 по внутренней части.

[5]) См. „Воспоминанія" о. *Іероѳея* на л. 14.

дѣлу; однако всѣ отношенія устроились здѣсь гораздо лучше [6]). На свою новую каѳедру Смарагдъ вступилъ въ качествѣ преемника своихъ предшественниковъ и, продолжая ихъ архипастырскіе подвиги, потомъ озаботился церковнымъ поминовеніемъ по епархіи всѣхъ почившихъ Могилевскихъ святителей [7]). Этимъ всего прочнѣе и лучше было завязано духовное родство Смарагда, который сразу дѣлался близкимъ всѣмъ классамъ Могилевской паствы и естественно пріобрѣталъ себѣ широкія симпатіи. Посему ничуть неудивительно торжественное заявленіе преосвящ. Никанора (Бровковича) [8]), что въ Могилевѣ «архіепископа Смарагда чтили, любили и отличнѣйшимъ образомъ принимали не только русскіе помѣщики, но и польскіе, — да тамъ въ ту пору всѣ помѣщики и были поляки,—и не только помѣщики, но и ксендзы въ своихъ кляшторахъ. Помню, насъ наивеликолѣпнѣйшимъ образомъ принимали ксендзы въ своемъ кляшторѣ въ Озерянахъ. Ксендзы выходили на цвинтарь [9]) встрѣчать пр. Смарагда въ священномъ облаченіи, съ крестомъ, хоругвями и со звономъ. Въ Озерянахъ онъ даже въ мантіи входилъ въ костелъ, при

---

[6]) О Могилевскомъ періодѣ см. въ „Воспоминаніяхъ“ о. *Іероѳея* на л. 14—22.

[7]) 12 февраля 1838 г. преосвящ. Смарагдъ далъ такое предписаніе Дух. Консисторіи: „Въ Бѣлорусско-Могилевской Епархіи до сихъ поръ не заведено общей годичной панихиды по усопшихъ Преосвященныхъ Архіереяхъ, управлявшихъ Могилевскою паствою. Почему предлагаю Консисторіи предписать циркулярно всѣмъ подвѣдомственнымъ ей мѣстамъ и лицамъ, чтобъ каждогодно по чиноположенію совершаема была таковая панихида въ субботу первой недѣли Св. Четыредесятницы непремѣнно послѣ часовъ, предъ начатіемъ Божественной Литургіи. При чемъ прилагается имянникъ со спискомъ въ Бозѣ почившихъ Преосвященныхъ Архіереевъ“, начиная съ Іосифа Бобриковича († 9 апрѣля 1634 г.: см. въ книгѣ „Могилевская епархія“, т. I, вып. II, ч. 1, Могилевъ на Днѣпрѣ 1908, стр. 10—11) и кончая Павломъ Павловымъ (Моревымъ, † 18 декабря 1831 г., въ Тобольскѣ), всего 18 іерарховъ (хотя Павелъ считается 20-мъ: Могилевская епархія I, вып. II, ч. 2, стр. 121 сл.). См. указъ Могилевской Консисторіи архимандриту Никодиму, настоятелю Чонскаго третьеклассная Успенскаго монастыря отъ 14 февраля 1838 г. № 633.

[8]) Біографическіе матерьялы I, стр. 79—80.

[9]) Всѣ эти свѣдѣнія подтверждаетъ и о. *Іероѳей*, который (въ своихъ „Воспоминаніяхъ“) говоритъ, что „во время обозрѣнія Епархіи, Православные и иновѣрцы помѣщики и Духовенство вездѣ встрѣчали Архипастыря и съ нимъ обходились съ благоговѣніемъ“ (л. 14 обор.); „поляки—помѣщики, занимавшіе почетныя административныя мѣста, очень привѣтливы были и общительны“ со Смарагдомъ (л. 17 обор.).

звукахъ органа... А тогда католики и въ самомъ Могилевѣ были къ нему, Смарагду, въ высшей степени привѣтливы. Принимали съ поздравленіями насъ, пѣвцовъ; одаривали насъ щедрѣе русскихъ»[10]).

Касательно обращеннаго уніатскаго духовенства самъ Смарагдъ 2 августа 1839 г. писалъ генералъ-губернатору П. Н. Дьякову, что при объѣздахъ по епархіи часто совершалъ съ нимъ богослуженіе, и «нигдѣ не было нарушено благочиніе»[11]). Смарагдъ неослабно интересовался уніатскимъ дѣломъ и усердно способствовалъ его православному увѣнчанію, а когда оно совершилось (25 марта 1839 г.),— принялъ непосредственное участіе въ церковномъ торжествѣ по сему случаю въ г. Оршѣ 8 іюля 1839 г. вмѣстѣ со спеціально приглашеннымъ имъ сюда епископомъ Василіемъ Лужинскимъ († 26 января 1879 г.[12]). Смарагдъ цѣнилъ по

[10]) Въ резолюціи 19 іюля 1839 г. (въ архивѣ Могилевской Дух. Консисторіи) Смарагдъ поясняетъ, что по тамошнему „цвинтарями" называются церковные погосты, при чемъ воспрещаетъ духовенству безъ разрѣшенія застраивать послѣдніе, а „нынѣ существующія на нихъ самовольныя, безобразныя и безъ всякаго плана затѣянныя построенія приказываетъ благочиннымъ стараться мало-по-малу нечувствительно уничтожать".

[11]) *А. П. Сапуновъ*, Витебская старина V, 1, стр. CXXXVII—CXXXVIII. Даже *И. С. Жиркевичъ* признаетъ (въ „Русской Старинѣ" 1890 г., т. LXVII, сентябрь, стр. 700), что Смарагдъ „въ другой губерніи сталъ дѣйствовать иначе и снисходительнѣе, и привлекъ къ себѣ расположеніе владѣльцевъ имѣній".

[12]) См. Записки *Василія* Лужинскаго, Архіепископа Полоцкаго, въ „Православномъ Собесѣдникѣ" 1885 г., ч. I, стр. 186—190. Самъ Смарагдъ сообщаетъ объ этомъ въ двухъ письмахъ генералъ-губернатору П. Н. Дьякову, хранящихся въ Могилевской Дух. Консисторіи при дѣлѣ о возсоединеніи греко-уніатскихъ церквей съ православною каѳолическою восточною церковію. Отъ 19 іюня 1839 г. изъ Орши онъ доносилъ: „Посѣщая въ настоящее время ввѣренную мнѣ Епархію, 17-го числа Іюня совершилъ я въ градскомъ Оршанскомъ соборѣ Божественную литургію, къ которой для совокупнаго служенія приглашены были бывшаго Греко-унитскаго монастыря (:что въ Оршѣ:) Игуменъ Фавстъ съ прочею монашествующею братіею. Всѣ они, а равно и бывшіе унитскіе духовнаго уѣзднаго училища учители и ученики предъ литургіей совершили изъ вышеозначеннаго монастыря въ Православный соборъ торжественный крестный ходъ, при колокольномъ звонѣ встрѣчены были мною со ввѣреннымъ мнѣ духовенствомъ у вратъ собора съ кажденіемъ и иконами по чиноположенію. Послѣ чего бывшій Греко-унитскій Игуменъ съ подвѣдомственными ему іеромонахами и съ древне-православнымъ духовенствомъ соприсутствовалъ мнѣ въ священнодѣйствіи и проповѣданіи

достоинству всю величайшую важность священнаго дѣла возсоединенія и еще 12 мая 1839 года, «по извѣстной ему Вы-

---

слова Божія. При каковомъ новомъ и для многихъ поразительномъ зрѣлищѣ находилось многочисленное и въ святомъ храмѣ не вмѣщавшееся число христіанъ всѣхъ исповѣданій.—

„На другой же день, т. е. 18-го сего Іюня, Игуменъ Фавстъ съ своею братіей пригласили меня къ совершенію Божественной литургіи въ своемъ бывшемъ Греко-унитскомъ монастырѣ, въ коемъ собралось къ тому времени и окружное ново-православное духовенство ближайшихъ къ г. Оршѣ приходовъ. Всѣ они, а равно и нѣкоторыя духовныя лица древне-православной Могилевской Епархіи совершали вмѣстѣ со мной литургію съ воспоминаніемъ, гдѣ слѣдовало по чиноположенію, имени Св. Синода и Преосв. епископа Оршанскаго Василія; а потомъ принесено было благодарственное Господу Богу молебствіе съ возглашеніемъ многолѣтія Его Императорскому Величеству и всей Августѣйшей Фамиліи; на каковомъ молебнѣ выходило до 50 какъ древне-, такъ и новоправославныхъ священниковъ. Во время означеннаго совокупнаго священнослуженія древне-православнаго съ ново-православнымъ духовенствомъ наблюдена была со стороны соприсутствовавшаго многочисленнаго народа изъ всѣхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій особенная тишина и явственно обнаружились въ храмѣ всеобщее изумленіе и благодарность Богу, тако благоволившему о насъ.—

„О таковомъ радостномъ утвержденіи здѣсь среди бывшей Греко-уніи древняго Православія долгомъ считаю увѣдомить Ваше Превосходительство“...

2 августа 1839 г. Смарагдъ пишетъ тому же П. Н. Дьякову: „8-го Іюля прибывшій изъ Полоцка въ Оршу епископъ Василій, *по моему приглашенію*, совершалъ крестный ходъ изъ мужскаго Оршанскаго въ женскій монастырь, начальствуя во время онаго хода надъ древне-православнымъ духовенствомъ. По приближеніи же съ церковною процессіей ко вратамъ женскаго монастыря, въ коемъ происходило въ тотъ день празднованіе Божіей Матери, ради честныя иконы ея Казанскія, при колокольномъ звонѣ встрѣченъ былъ онъ у вратъ мною съ сослужащимъ духовенствомъ и, соединясь со мною, по входѣ въ храмъ совершалъ совмѣстно Божественную Литургію; а потомъ говорено было мною поученіе и происходило крестное вокругъ церкви обхожденіе древне- и ново-православнаго духовенства, коего находилось человѣкъ до 150. По совершеніи всего священнодѣйствія преподаваемо было по чину церковному какъ мною, такъ и Епископомъ Василіемъ благословеніе народу, стекшемуся тогда въ количествѣ не менѣе 12 тысячъ. Всѣ таковыя совокупныя служенія, а особенно послѣднее, яко торжественнѣйшее, служили повсемѣстнымъ и опытнымъ доказательствомъ явнаго соединенія бывшей Греко-уніи съ Православною восточною церковію. Древне-православный народъ, сколько извѣстно мнѣ, таковому событію радовался, а бывшіе унитами принимали это спокойно и благодушно. Впрочемъ, при частныхъ поученіяхъ моихъ народу о совершившемся единствѣ такъ именовавшейся уніи съ Православіемъ древне-православные прихожане объ-

сочайшей волѣ, предложилъ Могилевской Консисторіи: всѣ дѣла о лицахъ, совращенныхъ изъ православія въ такъ называемую унію, пересмотрѣвъ и отдѣливъ отъ прочихъ, зачесть производствомъ оконченными, а мѣстнымъ духовнымъ властямъ предписать, чтобы таковыя лица братолюбно считаемы были наравнѣ съ древнеправославными христіанами и отнюдь не были тревожимы болѣе» [13]). Стремясь скорѣе и прочнѣе ввести въ жизнь формально состоявшійся актъ, Смарагдъ энергически устранялъ встрѣчавшіяся преграды, — и, напр., мы имѣемъ слѣдующую выразительную резолюцію его отъ 20 сентября 1839 г.: «за весьма медленное распространеніе между духовенствомъ указа о возсоединеніи грекоунитовъ къ православію, учинить Бѣлицкому Духовному Правленію строгое замѣчаніе со внушеніемъ, что если и далѣе продлится въ томъ Правленіи подобный безпорядокъ и безпечное къ важнѣйшимъ дѣламъ и обязанностямъ отношеніе, то ничего болѣе не остается предпринять, какъ только закрыть оное, яко не нужное и служащее для Консисторіи однимъ обремененіемъ и препятствіемъ къ скорому и надлежащему теченію епархіальныхъ дѣлъ» [14]). Смарагдъ старался фактически водворить желанное братолюбіе и потому спеціально одобрялъ православное духовенство «за благоразумное общеніе съ возсоединеннымъ священствомъ и народомъ» [15]), «сопровождаемое миромъ и тишиной» [16])—при «благоразумной

являли мнѣ, что они не желаютъ еще исповѣдываться и пріобщаться въ церквахъ ново-православныхъ, а равно и ново-православные отзывались, что они не вдругъ могутъ рѣшиться на заимствованіе требъ у древне-православныхъ священниковъ. Изъ чего и видно, что для ближайшаго на самомъ дѣлѣ общенія и сліянія воедино прихожанъ обоихъ паствъ требуются время и сообразныя съ обстоятельствами распоряженія".

[13]) См. въ Архивѣ Могилевской Дух. Консисторіи.

[14]) Ibid.

[15]) Ibid. о благочинномъ, Оршанскомъ прот. Іоаннѣ Лепешинскомъ за то, что 15 августа 1839 г. въ Юрцевской ново-православной церкви онъ съ соборнымъ діакономъ Стратоновичемъ и ново-православнымъ благочиннымъ свящ. Щотковскимъ совершалъ божественную литургію и крестный ходъ вокругъ церкви, при чемъ за литургіей было много ново-православныхъ христіанъ—исповѣдниковъ, готовившихся ко св. причастію, каковые и были пріобщены о. Лепешинскимъ.

[16]) Ibid. резолюцію отъ 23 августа 1839 г. объ игуменѣ Іоанникіи и прот. Потапіи Твердомъ.

обходительности» [17]. Поощряя добрую ревность между ново-православными приходами, онъ особо хвалилъ тѣхъ, кто «благоуспѣшно сближаетъ въ священнослуженіи, обрядахъ и братскомъ взаимномъ согласіи древне-православные причты съ новоправославными», если «печется о введеніи совокупнаго служенія древне-православнаго духовенства съ ново-православнымъ и о большемъ единообразіи обрядовъ, наблюдаемыхъ симъ послѣднимъ духовенствомъ, съ древними уставами вселенной церкви» [18]. Въ этомъ Смарагдъ видѣлъ залогъ торжества православія и не развивалъ воинственнаго миссіонерства среди уніатовъ, хотя для обращавшихся возбранялъ всякія препоны [19] и оказывалъ имъ преимущественное снисхожденіе безъ излишняго потворства [20]. Смарагдъ самъ слѣ-

---

[17]) Въ Архивѣ Могилевской Дух. Консисторіи резолюціи о Сѣнненскомъ благочинномъ о. І. Китовичѣ (4 ноября 1839 г.), благочинномъ церквей округа пахотныхъ крестьянъ Могил. губ. прот. Венедиктѣ Самборскомъ (7 декабря), Мстиславльскомъ благочинномъ игуменѣ Іоанникіи (25 сентября), игуменьѣ Буйницкаго и Баркалабовскаго дѣвичьихъ монастырей Капитолинѣ (19 сентября).

[18]) Ibid. въ дѣлѣ о представленіи къ наградамъ духовныхъ лицъ (23 августа 1839 г.): о благочинномъ свящ. Свято-Духовной церкви г. Бабиновичъ Іасонѣ Чулицкомъ и свящ. Милославицкой ц. Климовичскаго у. Космѣ Савиничѣ; о прот. І. Лепешинскомъ и прот. Троицкой соборной церкви г. Мстиславля Пот. Твердомъ.

[19]) Ibid. резолюція 26 сентября 1838 г., коею воспрещается требовать отъ обращающихся уніатовъ „подписки на гербовой бумагѣ, какъ потому, что это есть богоугодное дѣло, такъ и потому, что пріобрѣтеніе въ такомъ случаѣ лицами иновѣрными бумаги гербовой можетъ стѣснить ихъ стремленіе къ присоединенію“.

[20]) Ibid. резолюція 4 сентября 1837 г. по дѣлу Рогачевскаго у. селенія Дворца унитской приписной церкви свящ. Андрея Хруцкаго, а по возникшему о немъ обвиненію со стороны Греко-унитской Консисторіи 10 августа 1838 г. Смарагдъ писалъ: „дѣло сіе [о разбитіи имъ трубкою до крови головы сына корчмаря] о священникѣ Хруцкомъ (до него одного касающееся) возникло въ Уніатскомъ Вѣдомствѣ и до присоединенія его, Хруцкаго, къ Православной Церкви, которая имѣетъ лучшее на него вліяніе“, почему нынѣ прекратить—„тѣмъ болѣе, что если бы Православно-духовное начальство рѣшилось наказывать уніатское духовенство, приступающее къ православію, за маловажныя погрѣшности, учиненныя въ уніатствѣ, то сіе самое послужило бы для того духовенства преградою къ поступленію въ Православіе. Съ другой стороны, дабы не дать ни малѣйшаго потворства священнику Хруцкому къ учиненію какихъ-либо противозаконныхъ поступковъ въ Православномъ Духовномъ вѣдомствѣ и еще болѣе направить его къ честной и трезвенной жизни, слѣдуетъ объявить ему рѣшеніе Консисторіи [которая рѣшила взять его въ Архіерейскій домъ на испытаніе поведенія въ теченіи мѣсяца съ соб-

дилъ за всѣми подробностями возсоединеній и вникалъ во всѣ частности [21]). Здѣсь вообще не допускалось простой наружности, когда «священники часто хвастаютъ только своими присоединеніями, а въ послѣдствіи времени таковые, ими неосновательно присоединенные, въ церковь не ходятъ и къ исповѣди и причащенію св. Таинъ не приступаютъ, оставаясь по прежнему въ иновѣріи, что̀ крайне непріятно» [22]). Въ этихъ интересахъ внушалось, чтобы, не ограничиваясь однѣми формальностями, требовали отъ возсоединявшихся исповѣди и пріобщенія у православнаго священника, «ибо безъ сего всякое присоединеніе незначительно и непрочно» [23]), такъ что объ этомъ предписывалось наблюдать и впредь со всею тщательностію [24]). Необходимо было удерживать и утверждать новоправославныхъ, предохраняя отъ совращеній въ католицизмъ [25]), стремившійся

ственнымъ содержаніемъ], дабы онъ видѣлъ, чему подлежалъ и чему подлежать имѣетъ, если не исправится. А сверхъ сего нужно обязать его, Хруцкаго, строжайшею подпискою въ препровожденіи совершенно трезвеннаго житія, съ объявленіемъ ему, что если еще однажды дойдетъ до Епархіальнаго Начальства свѣдѣніе объ излишнемъ употребленіи имъ горячихъ напитковъ, то и настоящее дѣло принято быть имѣетъ тогда въ соображеніе, и онъ, Хруцкій, яко не воспользовавшійся первоначальнымъ къ нему снисхожденіемъ, подвергнется сугубому и тягчайшему наказанію". См. и у *А. И. Малевича* въ „Могилевскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ" 1909 г., № 19, стр. 710, и въ книгѣ „Могилевская епархія", т. I, вып. II, ч. 2, стр. 161, что „мальчики возсоединенной вдовы униатскаго священника Евдокіи Онусевичевой резолюціей архіепископа [Смарагда] опредѣляются на казенный счетъ въ мѣстную семинарію".

[21]) См. у *А. И. Малевича* въ „Могилевскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ" 1909 г., № 19, стр. 710, и въ книгѣ „Могилевская епархія", т. I, вып. II, ч. 2, стр. 161: „на каждомъ отдѣльномъ актѣ присоединенія мы находимъ всякій разъ резолюцію Могилевскаго архіепископа" (Смарагда).

[22]) Въ Архивѣ Могилевской Дух. Консисторіи резолюція 8 апрѣля 1838 г. по поводу присоединенія дворянъ римско-католическаго исповѣданія.

[23]) Ibid. резолюція 24 октября 1837 г.

[24]) Ibid. резолюція 3 ноября 1837 г.

[25]) Ibid. резолюція 2 ноября 1837 г. о совращеніи въ католицизмъ дворянки Лапицкой, при чемъ признается, что свящ. Леплинскій совершенно виновенъ „въ настоящемъ случаѣ" и—при упорствѣ ренегатки—будетъ отвѣчать предъ закономъ, какъ „самовольно и противозаконно благословившій ея бракъ" (съ католикомъ Карломъ Крупскимъ). Резолюція 20 октября 1837 г.; тутъ на рапортѣ свящ. Абрамовича о переходѣ въ католичество дворянки Елены Ждановичевой (по мужу Михневичевой) имѣется такое замѣчаніе Смарагда: „сей священникъ недо-

къ расширенію [26]). Въ этомъ отношеніи Смарагдъ хотѣлъ дѣйствовать въ единодушіи съ соприкосновенными духовными властями, не нарушая общаго хода [27]). Что до уніи, то ей не дозволялось искусственно распространяться и развиваться [28]). Все должно было направляться къ тому, чтобы уніатство постепенно сливалось съ православіемъ и поглощалось въ немъ [29]).

присоединенную не исповѣдалъ и не пріобщилъ; да и обязательство взялъ на лоскутѣ бумаги; о сдѣланномъ присоединеніи не доносилъ Епархіальному Начальству, а потому самъ много виноватъ въ томъ, что принявшая православіе отступила отъ онаго".

[26]) Въ Архивѣ Могилевской Дух. Консисторіи дѣло о противозаконно выстроенной помѣщицей Арцимовичевой каменной римско-католической каплицѣ, о чемъ Смарагдъ сносился съ губернаторомъ. См. у *А. И. Мальвича* въ „Могилевскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ“ 1909 г., № 19, стр. 710—711, и въ книгѣ „Могилевская епархія“, т. I, вып. II, ч. 2, стр. 161—162: „Возсоединяя мѣрами увѣщанія многочисленныхъ уніатовъ своей епархіи, архіепископъ Смарагдъ зорко слѣдилъ за своей нововозсоединенной паствой и строгими мѣрами предупреждалъ случаи наглаго совращенія уніатовъ въ католичество“. „Главными совратителями были, конечно, ксендзы, часто вторгавшіеся въ дѣла православныхъ приходовъ“, почему Смарагдъ предписывалъ „немедленно предпринять мѣры къ удержанію ксендзовъ отъ наглаго вторженія“ (въ Вороновскій приходъ).

[27]) Въ Архивѣ Могилевской Дух. Консисторіи „дѣло о наговариваніи римско-католическимъ плебаномъ Дубковичемъ, проживающимъ въ м. Обольцахъ Копыс. у., мужиковъ не ходить въ русскую церковь“. На секретный запросъ о семъ генералъ-губернатора П. Н. Дьякова отъ 31 октября 1839 г. Смарагдъ въ собственноручномъ письмѣ 11 ноября констатируетъ, что „Оболѣцкій приходъ... принадлежитъ къ вѣдомству Бѣлорусской возсоединенной Епархіи, и, слѣдовательно, распоряженіе по этому дѣлу принадлежитъ Оршанскому епископу Василію, управляющему этой епархіей“, но объ окончательномъ рѣшеніи вопроса проситъ его увѣдомить, „дабы и онъ по ввѣренному ему вѣдомству могъ учинить нужныя предосторожности“.

[28]) Ibid. Смарагдъ въ письмѣ отъ 20 февраля 1838 г. епископу Василію (Оршанскому) указываетъ (по донесенію благочиннаго прот. Пот. Твердаго) на неумѣстность затѣяннаго помѣщикомъ (католикомъ) Адамомъ Голынскимъ возстановленія въ с. Косковѣ (Мстислав. у.) обветшавшей унитской церкви, ибо „существованіе оной церкви и для греко-унитскаго исповѣданія излишне, потому что за полторы версты отъ оной находится приходская унитская церковь, къ коей принадлежатъ и крестьяне помѣщика Голынскаго, живущаго въ томъ селѣ Косковѣ,—а для православія вредно, потому что въ семъ самомъ селѣ находятся присоединенные къ православію казеннаго косковскаго староства крестьяне, каковые крестьяне могутъ имѣть поводъ къ отступленію отъ православія“.

[29]) Ibid. о. Лозицкой и Хотовнянской церквахъ. Послѣдняя была перестроена въ 1832 г. дозволеніемъ епископа Мартусевича, но Могилев-

Смарагдъ «являлся продожателемъ незабвеннаго Могилевскаго архіепископа Георгія Конисскаго» по возсоединенію уніатовъ въ такомъ духѣ, чтобы они подчинились православной истинѣ, какъ догматически несомнѣнной и для нихъ исконной [30]). При

скій гражданскій губернаторъ не дозволилъ закончить, ибо все было затѣяно безъ вѣдома правительства, при чемъ вблизи находился православный Зимницкій приходъ. 3 декабря 1838 г. о завершеніи постройки и открытіи богослуженія „для духовной пользы мѣстныхъ греко-унитовъ" епископъ Василій просилъ Смарагда, а 11 апрѣля 1839 г., принося „нелицемѣрное увѣреніе глубочайшаго своего почтенія и преданности", извѣстный В. В. Скрипицынъ проситъ „разрѣшить Богослуженіе въ двухъ запечатанныхъ церквахъ: Могилевскаго уѣзда въ Лозицкой и Быховскаго у. въ Хотовнянской, гдѣ могло бы совершаться нынѣ съ пользою очередное служеніе православнымъ и унитскимъ священникомъ, что согласно было бы и съ видами правительства". Въ отвѣтномъ письмѣ отъ 24 апрѣля Смарагдъ выражаетъ согласіе „съ тѣмъ однакожъ условіемъ, чтобы происходило въ нихъ очередное служеніе чрезъ православнаго и унитскаго священниковъ. Это необходимо наипаче для того, что, по донесенію мѣстнаго благочиннаго, вокругъ Лозовицкой и Хотовнянской церквей находится великое множество жителей православнаго исповѣданія, кои, не видя въ тѣхъ вновь отпечатанныхъ церквахъ богослуженія, совершаемаго священникомъ православнымъ, а только одно греко-унитское служеніе, по простотѣ своей и при постороннихъ подстрекательствахъ могутъ заключить болѣе о превозмоганіи уніи надъ православіемъ, нежели о единствѣ обряда православнаго съ греко-унитскимъ и о наступившемъ сближеніи перваго съ послѣднимъ; изъ чего и моглибъ выйти разныя недоумѣнія и даже непріятныя для православія въ той части Епархіи послѣдствія". Дальше Смарагдъ проситъ Скрипицына „сообщить его мнѣніе Преосвященному Василію, дабы благоволилъ онъ съ своей стороны дать именно въ такой силѣ греко-унитскому благочинному и мѣстному духовенству предписаніе, а его о рѣшительномъ распоряженіи въ этомъ случаѣ по греко-унитской части увѣдомилъ, дабы и онъ съ своей стороны могъ учинить, въ чемъ слѣдовать будетъ, сношенія съ мѣстнымъ Гражданскимъ Начальствомъ и дать подлежащее приказаніе подвѣдомственному ему духовенству".

[30]) См. у *А. И. Малевича* въ „Могилевскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ" 1909 г., № 19, стр. 709 (и въ книгѣ „Могилевская епархія", т. I, вып. II, ч. 2, стр. 160), а также ср. стр. 709—710 („Могилевская епархія" I, вып. II, ч. 2, стр. 161): „Въ архивѣ Могилевской духовной консисторіи хранится цѣлая груда дѣлъ за 1838 и 39 г.г., содержащихъ въ себѣ тысячи именъ возвращенныхъ въ православіе западно-русскихъ уніатовъ съ подписками оставаться вѣрными православному обряду. Въ спискахъ возсоединенныхъ уніатовъ мы встрѣчаемъ не только цѣлые приходы крестьянъ, но и массу шляхты, временно совращенной въ католицизмъ и теперь возвращенной къ родной вѣрѣ своихъ православныхъ предковъ".

такихъ принципіальныхъ взглядахъ вполнѣ естественно, что, «содѣйствуя этому движенію съ рвеніемъ, быть можетъ, даже болѣе пылкимъ, чѣмъ высшимъ сферамъ было желательно, преосвященный Смарагдъ своимъ прямымъ русскимъ смысломъ никакъ не могъ постигнуть того, что ново-возсоединенное отъ уніи духовенство на многіе годы, даже десятки лѣтъ, или даже навсегда... должно быть въ цѣломъ краѣ элементомъ господствующимъ, по крайней мѣрѣ—первенствующимъ, чисто исключительнымъ предметомъ попечительнаго вниманія, всякихъ поощреній, наградъ и поддержки» [31]). Если притязанія съ этой стороны не удовлетворялись, то по основаніямъ чисто объективнымъ—въ равенствѣ всѣхъ членовъ православнаго священства, въ которомъ всего менѣе имѣютъ правъ на особыя привилегіи нѣкоторые лишь потому, что ранѣе заблуждались.

Значитъ, уніатскія недовольства лишены юридической и фактической почвы, какъ ясно и изъ того, что они еще сильнѣе раздавались по адресу Анатолія Мартыновскаго [32]), почти непосредственнаго преемника по Могилевской каѳедрѣ (22 ноября 1844 г.—17 іюля 1860 г.) Смарагду. На первомъ планѣ у него было исконное русское православіе,—и, цѣня обнаруженіе и защиту его другими [33]), онъ служилъ ему съ обычною рѣшительностію, ибо, пріѣхавъ въ Могилевъ ночью, уже утромъ новый архипастырь принялся за работу [34]). И результаты трудовъ были таковы, что чрезъ 15 лѣтъ по выбытіи его отсюда «священники восторженнѣйшими похвалами и самыми теплыми молитвенными благожеланіями благословляли память преосвященнаго Смарагда за то, что онъ защищалъ свою братію отъ панскаго надменія, отъ панскихъ злоупотребленій на ихъ пагубу, и,—добавить нужно,—благословляли столь же энергически, какъ порицали противоположную ей позднѣйшую систему, которая проистекала изъ слабости ли характера, неспособнаго

---

[31]) † Архіеп. *Никаноръ*, Біографическіе матерьялы I, стр. 241.

[32]) См. у о. *М. Е. Едлинскаго*, Анатолій Мартыновскій, архіепископъ Могилевскій, и его литературные труды (Кіевъ 1889), стр. 117 сл.

[33]) См. въ Могилевской Дух. Консисторіи дѣло (23 августа 1839 г.) о награжденіи наперснымъ крестомъ прот. Рубановскаго, между прочимъ, за то, что онъ „приноситъ желаемую пользу обществу ревностнымъ, вразумительнымъ и убѣдительнымъ преподаваніемъ [въ качествѣ законоучителя Могилевскаго Гражданскаго Училища, состоящаго при Могилевской Гимназіи] благородному юношеству догматовъ и *превосходства* Православной Вѣры“.

[34]) † Архіеп. *Никаноръ*, Біографическіе матерьялы I, стр 240.

давать отпоръ панской настойчивости, или даже изъ тайной инструкціи». Тамъ говорили, что «Смарагдъ возвысилъ епархію, возвысилъ духъ духовенства, возвысилъ нашу братію какъ въ глазахъ другихъ, такъ и въ нашихъ собственныхъ глазахъ» [35]), оставивъ навсегда благодарныя чувства въ Могилевской паствѣ [36]). Всего очевиднѣе эта заслуга Смарагда по сравненію со вторымъ по порядку преемникомъ его въ Могилевѣ Анатоліемъ Мартыновскимъ, котораго, вѣроятно, разумѣетъ и архіеп. Никаноръ. Именно о преосвящ. Анатоліи сообщается, что онъ былъ слишкомъ внимателенъ къ помѣщикамъ противъ священниковъ [37]), почему послѣдніе необходимо ставились въ зависимое и угнетенное положенія. Наряду съ этимъ были крайне жестоки и принципіальные взгляды Анатолія на православное бѣлое священство, о которомъ заявлялось, что «попы невѣжественны, корыстолюбивы, безсловесны» [38]). Смѣло провозглашалась у Анатолія даже такая дифференціація: «А монахи, монахи очень нужны Церкви Святой. Безъ нихъ она пропала. Попы продадутъ Христа» [39]). Смарагдъ мыслилъ и дѣйствовалъ иначе по отношенію къ своимъ ближайшимъ сотрудникамъ. Онъ рѣшительно удостовѣрилъ ихъ «общественное служеніе, по обстоятельствамъ (Могилевской) Епархіи, между иновѣрцами расположенной, не малотрудное», [40]) и всячески поощрялъ усердныхъ. Ему требовались ревностные и просвѣщенные пастыри, но въ нихъ былъ такой недостатокъ, что на прошеніи кончившаго Могилевскую Семинарію Андрея Стра-

---

[35]) † Архіеп. *Никаноръ*, Біографическіе матерьялы I, стр. 80, 239.

[36]) См. у *А. И. Малевича* въ „Могилевскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ" 1909 г., № 19, стр. 718, и въ книгѣ „Могилевская епархія", т. I, ч. II, вып. 2, стр. 171: „своею кратковременною, но разностороннею и многополезною Архипастырскою дѣятельностью Преосвященный Смарагдъ вполнѣ заслужилъ благодарную память признательной Могилевской паствы".

[37]) См. и у о. *М. Е. Едлинскаго*, Анатолій Мартыновскій, стр. 83 сл.

[38]) Письмо *Анатолія Мартыновскаго* Смарагду изъ Житоміра отъ 25 февраля 1844 г. (въ б-кѣ Кіевской Дух. Академіи Аа. 83$_{,1}$), стр. 7—8; ср. такое же письмо *его* отъ 1844 г. безъ даты мѣсяца и числа (ibid. Аа. 83$_{,2}$), стр. 9.

[39]) Письмо *Анатолія Мартыновскаго* Смарагду отъ 1844 г., безъ даты мѣсяца и числа, стр. 10.

[40]) Въ Могилевской Дух. Консисторіи дѣло о представленіи къ наградамъ духовныхъ лицъ (23 августа 1839 г.)—въ самомъ началѣ.

тоновича объ увольненіи изъ духовнаго званія вслѣдствіе отсутствія необходимой нравственной настроенности къ священству и по причинѣ физическаго отвращенія къ браку Смарагдъ (20 января 1838 г.) написалъ: «въ просьбѣ отказать по нуждѣ въ духовенствѣ для Могилевской Епархіи; а если не можетъ жениться (: что однакожъ сомнительно :), то приглашается въ монашество» [41]). Доходило до того, что оказалась возможною слѣдующая резолюція (отъ 6 сентября 1838 г.): «безграмотнаго духовенства нигдѣ на свѣтѣ нѣтъ и быть не можетъ; а потому 21-лѣтнему неграмотному Ивану Шелютѣ предложить, чтобы немедленно просилъ себѣ увольненіе вовсе изъ духовнаго званія» [42]). Привлекались или просились отвнѣ, но иногда даже окончившіе семинаристы столь «плохо знали богословскія истины», что «обязывались подпискою въ изученіи во всемъ совершенствѣ пространнаго катихизиса Митрополита Филарета» [43]). Смарагдъ боролся противъ малообразованнаго духовенства [44]) и, самъ наблюдая за этимъ [45]), 14 ноября

---

[41]) Въ Архивѣ Могилевской Дух. Консисторіи.

[42]) Ibid.

[43]) Ibid. на прошеніи окончившаго Черниговскую Семинарію Василія Росаневича о принятіи его въ Могилевскую епархію.

[44]) Ibid. 23 іюля 1838 г. отказывается діакону Черниговской епархіи Павлу Шуранову о принятіи его въ Могилевскую епархію, ибо „сей проситель обучался только въ уѣздномъ училищѣ, каковыхъ людей и у насъ довольно"; 3 сентября 1838 г. на прошеніи Ал. Брадовскаго о священствѣ: „сему несовершеннолѣтнему діакону въ просьбѣ отказать со взысканіемъ и за негербовую бумагу, дабы впредь нелѣпыхъ просьбъ не писалъ", а тогда же пономарю Р. Петровскому, искавшему діаконства: „сему нетрезвенному и лучшей участи не заслуживающему пономарю въ просьбѣ отказать"; 7 октября о діаконѣ Вас. Бруевичѣ, хлопотавшемъ о священическомъ мѣстѣ: „о просителѣ въ формулярной вѣдомости означено, что чтеніе, пѣніе и катихизисъ знаетъ мало; а потому въ просьбѣ сей и во всякомъ другомъ перемѣщеніи отказать".

[45]) „Проситель Цитовичъ (дьячекъ, просившій о посвященіи въ стихарь) оказался по экзамену, что читаетъ противъ удареній, поетъ наслышкою ошибочно, ноты вовсе не смыслитъ и церковнаго устава не разумѣетъ"; посему резолюціею 27 іюля 1838 г. получаетъ отказъ, но опредѣляется къ „исправленію должности въ с. Телешахъ, срокомъ на одинъ годъ, съ тѣмъ, чтобы, изучивъ все то, чего не разумѣетъ, явился къ новому испытанію съ надлежащимъ отъ кого слѣдуетъ одобрительнымъ свидѣтельствомъ непремѣнно". Резолюціею Смарагда 23 сентября 1838 г. предписывается „для предполагаемой княземъ Мещерскимъ полезной цѣли (устройства пѣвческаго хора при храмѣ Всевышняго) опредѣлить просителя (исключеннаго изъ низшаго отдѣленія Могилевской

1838 г. приказалъ «воспретить неокончившимъ курса Богословскихъ наукъ проситься во священники на окладныя мѣста, а сверхъ сего всѣмъ празднымъ священническимъ мѣстамъ немедленно учинивъ вѣдомость, представить оную въ Семинарію съ тѣмъ, дабы ученики Богословія росписались, буде кто на какое мѣсто поступить хочетъ, ибо на остальныя за тѣмъ праздныя вакансіи онъ предположилъ рукоположить нѣкоторыхъ изъ достойнѣйшихъ діаконовъ» [46]). Смарагдъ хотѣлъ, чтобы пастырское служеніе совершалось по добровольному усердію со стороны духовенства и при добромъ участіи паствы, почему отъ второй желалъ имѣть одобренія для членовъ клира [47]) и требовалъ отъ послѣднихъ умѣлаго обращенія съ людьми [48]), но не допускалъ, чтобы въ исправленіи священ-

---

Семинаріи Ал. Сороколѣтова) причетникомъ къ Студенецкой церкви при указѣ срокомъ на полтора года съ тѣмъ, чтобы, по изученіи всѣхъ причетническихъ предметовъ, явился ко мнѣ на экзаменъ и для посвященія въ стихарь. А Студенецкому пономарю Галактіону Жудрѣ, яко мало смыслящему необходимые для него предметы, отъ Студенецкой церкви отказать".

[46]) Резолюція на прошеніи діакона Сопотова объ опредѣленіи его священникомъ.

[47]) Резолюція 19 января 1839 г. на прошеніе дьячка Андруцкаго объ оставленіи его на прежнемъ (Сѣровскомъ) приходѣ: „Консисторіи разсмотрѣть, принявъ въ соображеніе и то, что (:какъ изъ путевыхъ моихъ записокъ по случаю бывшаго обозрѣнія Епархіи значится:) дьячекъ Андруцкій Сѣровскими прихожанами не одобренъ, именно: всѣ они въ церкви жаловались мнѣ, что Андруцкій необходителенъ, произвольнымъ ихъ жертвованіемъ не доволенъ, строптивъ, да и рюмки не пропускаетъ, что̀ все и мѣстный благочинный подтверждаетъ". 16 іюля 1838 г. на прошеніи запрещеннаго свящ. Онуфрія Гошкевича: „буде мѣстные священно- и церковно-служители и прихожане желаютъ имѣть пьянаго попа сего дьячкомъ въ своемъ приходѣ, то представили бы на сей предметъ одобреніе, безъ коего я нахожу себя не въ правѣ навязывать имъ неодобрительнаго человѣка". 28 сентября 1838 г. свящ. Космачевскому предлагается „искать другаго мѣста", ибо „Студенецкіе прихожане имѣютъ всеобщее призрѣніе за его вымогательство, дурное съ ними обращеніе, охоту къ излишнимъ напиткамъ, неумѣнье служить".

[48]) Резолюція 4 ноября 1838 г. на прошеніе стихарнаго дьячка Гурскаго о діаконствѣ: „спросить нарочито у мѣстнаго благочиннаго, какого характера, обращенія съ людями и вообще образа жизни Гурскій сей, совершенно ли онъ трезвъ и во всѣхъ ли отношеніяхъ, по ближайшему усмотрѣнію, предвидится благонадежнымъ къ діаконскому служенію".

ническихъ обязанностей было принужденіе [49]). Этимъ обезпечивались благопріятныя условія для пастырскаго дѣланія, въ которомъ Смарагдъ особо цѣнилъ церковное учительство [50]) и еще труды по устройству и благоукрашенію храмовъ [51]). Всякая показность встрѣчала отъ него осужденіе [52]). Смарагдъ предусматривалъ разныя возможности въ церковно-приходскомъ теченіи [53]), вникалъ во всѣ мелочи жизни духовенства [54]) и

---

[49]) Оставляя Головенчицкое священническое мѣсто за сиротой Е. Скорубской (см. стр. 667, 55) Смарагдъ резолюціею 16 ноября 1838 г. предписываетъ пока опредѣлить наблюдателя за приходомъ „впрочемъ по собственному его желанію, ибо въ подобномъ случаѣ принужденіе не дѣлается".

[50]) Въ представленіи къ наградамъ духовныхъ лицъ (23 августа 1839 г.) прот. Воскресенской церкви г. Могилева Андрей Добровольскій поощряется за то, что „безпорочнымъ священствованіемъ съ 1810 года и постояннымъ по назначенію начальства и безъ назначенія сказываніемъ назидательныхъ проповѣдей пріобрѣлъ не только отъ своихъ прихожанъ, но и отъ живущихъ въ городѣ иновѣрцевъ любовь и довѣренность"; свящ. Іакову Богдановскому вмѣняется въ достоинство „прохожденіе должности духовнаго депутата,сопряженное съ назидательностію жизни и проповѣдей, постоянно въ приходѣ и по назначенію Епархіальнаго Начальства въ Каѳедральномъ Соборѣ сказываемыхъ".

[51]) Свящ. Терентій Поликарповичъ представляется къ наградѣ (скуфьею) „также и за приведеніе особеннымъ его попечителемъ каменной Дубровенской церкви къ окончательному устройству и благолѣпію".

[52]) Резолюція 8 ноября 1839 г. въ дѣлѣ Могилевской Дух. Консисторіи по рапорту Чаусскаго благочиннаго Ѳеодора Савинича о пожертвованіи разными лицами денегъ и церковныхъ облаченій для Чаусскихъ церквей: „Стараніе протоіерея Савинича на пользу церкви одобрить, а впрочемъ— рекомендовать ему: прилежно читать и къ сердцу прилагать Евангельскія слова, отъ Мѳ. гл. VI-я, ст. 1-й, 2, 3 и 4".

[53]) Въ собственноручномъ письмѣ графу Н. А. Пратасову отъ 17 ноября 1839 г. (въ Архивѣ Могилевской Дух. Консисторіи) Смарагдъ соглашается на перенесеніе (погребеннаго 30 іюля 1832 г.) тѣла гр. Дмитрія Толстого изъ деревянной церкви села Грудиновки (Быховскаго у.) въ новую, каменную, но прежде сего „Епархіальному Начальству для подлежащихъ съ его стороны распоряженій и соображеній нужно было бы знать: на какомъ основаніи останется впослѣдствіи прежняя деревянная церковь, и которая изъ нихъ будетъ считаться приходской и пользоваться ея правами и принадлежностями".

[54]) Свящ. Космачевскому Смарагдъ ставитъ въ вину „и вмѣшательство въ приходскія дѣла неугомонной жены его" (см. стр. 665, 47). Резолюціею 2 іюня 1838 г. Смарагдъ предписывалъ о свящ. Жудро мѣстному благочинному еще „вникнуть въ семейственное его состояніе и въ поведеніе его жены и придумать средства къ водворенію между ними мира и честнаго сожительства; при томъ, если теща его дѣйстви-

проявлялъ большую попечительность о сиротахъ [55]). Наряду съ положительною шла и отрицательная работа—борьбы съ непорядками и недостатками въ духовной средѣ, гдѣ было много дефектовъ включительно до пристрастія къ ружейной охотѣ [56]). Тутъ Смарагдъ расправлялся довольно круто, не щадя жезла, но не ограничивался внѣшними мѣрами прещенія [57]) и, напр., для искорененія алькогольныхъ увлеченій распространялъ печатное «слово о пьянствѣ» [58]). Поступая по закону [59]), архипастырь не держался систематической суровости [60]) и до-

тельно служитъ поводомъ къ сему неустройству, то немедленно выслать ее изъ Жудрина дома и вовсе изъ селенія Гладковичъ".

[55]) Резолюція 16 ноября 1838 г. на прошеніе сироты, дочери священника, Евфросиніи Скорубской (см. стр. 666, 49): „сообщить въ Семинарское Правленіе: не согласится ли кто изъ учениковъ Богословія поступить на Головенчицкое священническое мѣсто со взятіемъ за себя въ замужество этой сироты, имѣющей собственный домъ".

[56]) Въ Архивѣ Конторы Архіерейскаго дома указъ правленію послѣдняго Духовной Консисторіи отъ 30 марта 1840 г. о дьячкѣ Закружской церкви Димитріи Петрашкѣ, которому вмѣнялись въ вину: грубость и ослушаніе священнику, нерадѣніе по должности, а главнымъ образомъ несвойственное духовному званію занятіе ружейною охотой.

[57]) См. у *А. И. Малевича* въ „Могилевскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ" 1909 г., № 19, стр. 717—718, и въ книгѣ „Могилевская Епархія", т. I, вып. II, ч. 2, стр. 170: игумену Оресту Смарагдъ рекомендовалъ „начальническую строгость соединять съ священноиноческою умѣренностію".

[58]) Предложеніемъ Консисторіи 20 мая 1839 г. Смарагдъ предписываетъ разослать экземпляры этого изданія „во всѣ монастыри, къ благочиннымъ и въ другія значительнѣйшія Епархіальныя церкви съ тѣмъ, чтобъ начальствующіе старались доводами, въ означенномъ словѣ помѣщенными, всемѣрно отвлекать подверженныхъ пьянству отъ сего пагубнѣйшаго порока". Священника Жудро Смарагдъ 30 іюня 1838 г. опредѣлилъ „по исповѣди отослать къ Ректору Семинаріи Архимандриту Леониду [Зарѣцкому] для увѣщанія и представленія ему всѣхъ гнусныхъ послѣдствій пагубнаго порока пьянства, а потомъ къ литургисанію допустить съ употребленіемъ и рясы".

[59]) Резолюція 24 августа 1837 г. о священникѣ Жудро, обвинявшемся въ нетрезвости: „поступить по узаконенію объ искорененіи преступленій въ лицахъ духовнаго званія".

[60]) Резолюціею 29 іюля 1837 г. о діаконѣ Лакизѣ, присужденномъ Консисторіею къ 50 поклонамъ и 40 днямъ послушанія въ Архіерейскомъ домѣ, Смарагдъ отмѣняетъ первое наказаніе, а 3 сентября 1838 г. приказываетъ „священника (Өеодора) Бекаревича по уваженію многосемейности и трезвости, вмѣсто (назначенныхъ Консисторіею) 25 рублей, оштрафовать только 15-ю рублями со взятіемъ опредѣленной подписки и съ объявленіемъ, что подобное снисхожденіе дѣлается ему въ послѣдній разъ".

пускалъ всевозможныя снисхожденія, принимая во вниманіе всѣ извиненія и смягченія [61]). Вообще же Смарагдъ немало заботился о созиданіи церквей [62]), которыхъ было недостаточно въ Могилевской епархіи [63]), часто ѣздилъ для личнаго обозрѣнія [64]) и упорядочивалъ непосредственно, самъ не рѣдко засѣдалъ въ Консисторіи [65]), устроилъ внѣшнее благолѣпіе соборнаго церковнаго служенія и завелъ прекрасную архіерейскую ризницу [66]), внимательно наблюдалъ за повсюднымъ испол-

[61]) По причинѣ утайки причтомъ Зимницкой ц. 7 р. 45 к. свѣчныхъ доходовъ, Консисторія опредѣлила взять съ настоятеля вчетверо, но Смарагдъ 13 ноября 1837 г. приказываетъ взыскать „только сугубо", „поелику священникъ Зубовскій при усмотрѣнной мною бѣдности воспитываетъ еще дѣтей на своемъ содержаніи, и поелику уменьшеніе взысканія не отмѣняетъ сущности прежняго рѣшенія, по коему произвольно наложена въ четыре раза бо́льшая за вину уплата". Хотя 2 ноября 1838 г. о запрещенномъ свящ. Іоаннѣ Петрашнѣ Смарагдъ затруднялся „на мѣсто одного нетрезваго человѣка перемѣщать другаго подобнаго ему", но 5 ноября все-же опредѣлилъ причетникомъ. Свящ. Іоанна Хондожевскаго Смарагдъ 8 января 1840 г. опредѣлилъ послать въ Чонскій монастырь съ запрещеніемъ священнослуженія и съ собственнымъ содержаніемъ на 40 дней, но 26 февраля положилъ новую резолюцію: „ради старости лѣтъ просителя, трезвости и дѣйствительной болѣзни жены его отсрочить предназначенное ему подначаліе впредь на полгода и вмѣсто 40 дней сократить оное вполовину". Свящ. Аввакума Цѣхановича, низводя на причетническое мѣсто, Смарагдъ 8 іюля 1838 г. не ссылаетъ въ отдаленный отъ Мстиславля уѣздъ „въ уваженіе къ его сиротству и падучей болѣзни (хотя то черезъ пьянство пріобрѣтенной)". 21 декабря 1837 г. Смарагдъ разрѣшаетъ „отпустить на праздники домой, а послѣ оныхъ выслать его для прохожденія подначалія, опредѣленнаго Епархіальнымъ Начальствомъ".

[62]) См. у *Ст. Гр. Рункевича*, Описаніе документовъ архива западно-русскихъ уніатскихъ митрополитовъ II, стр. 1122 № 3.462, гдѣ письмо Смарагда уніатскому митрополиту Іосафату Булгаку о пособіи на перестройку церкви въ Бабиновичахъ

[63]) По словамъ о. *Іероѳея* (въ „Воспоминаніяхъ" на л. 14 обор.),— „въ то время въ Могилевской Епархіи было всего около 260 Православныхъ Церквей".

[64]) Въ представленіи о наградахъ 23 августа и въ резолюціи 22 августа 1839 г. упоминается о ревизіи епархіи лѣтомъ сего года и въ частности констатируется обозрѣніе вѣдомства Оршанскаго благочинія; въ цитированномъ (стр. 666, 53) письмѣ графу Н. А. Пратасову говорится о служеніи литургіи въ с. Грудиновкѣ Быховскаго у. См. еще на стр. 655, 12. 669, 68 и у *А. И. Малевича* въ „Могилевскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ" 1909 г., № 19, стр. 708, 712, и въ книгѣ „Могилевская епархія", т. I, вып. II, ч. 2, стр. 163.

[65]) † Архіеп. *Никаноръ*, Біографическіе матерьялы I, стр. 238.

[66]) † Архіеп. *Никаноръ* ibid. I, стр. 241.

неніемъ уставной церковной благоговѣйности [67]) и за благоприличіемъ духовенства [68]), энергически охранялъ его честь

---

[67]) Такъ, 3 октября 1838 г. Смарагдъ далъ слѣдующее предложеніе Могилевской Духовной Консисторіи: „Многократными опытами дознано, что бо́льшая часть Священноцерковнослужителей здѣшней епархіи совершаютъ Богослуженіе не внятно, поспѣшно и съ малымъ благоговѣніемъ, а потому то, что по Уставу положено пѣть, они читаютъ, а предоставленное для чтенія, прочитываютъ перебитымъ языкомъ весьма стремительно, безобразно, безъ наблюденія должныхъ поклоновъ и другихъ священныхъ и Уставомъ предписываемыхъ обрядовъ. Нѣкоторые жъ, какъ до свѣдѣнія моего доходитъ, отправляютъ чтеніемъ цѣлыя заутрени и вечерни въ домахъ, какъ сами захотятъ. Таковыми безпорядками почти безпрерывно будучи огорчаемъ, вынужденъ я предложить Духовной Консисторіи, дабы оная строжайше, съ подписками предписала всему Духовенству циркулярно, чтобы всѣ Священнослуженія cосовершаемы были непремѣнно по 25 пункту Проекта устава Д. Консисторій, каковый пунктъ буквально выписать и соблюдать для руководства въ каждой церкви подъ опасеніемъ строжайшаго за нечинное и спѣшное служеніе наказанія". Въ этомъ смыслѣ и данъ былъ Консисторіею по Могилевской епархіи указъ, извѣстный намъ въ экземплярѣ отъ 26 октября 1838 г. № 6.552 на имя настоятеля Чонскаго третьекласснаго Успенскаго монастыря, архимандрита Никодима.

[68]) Въ предложеніи архіеп. Смарагда Могилевской Дух. Консисторіи отъ 31 августа 1838 г. значится: „Климовицкаго уѣзда, села Ельни, приходскій священникъ Давидъ Кириловичъ во время личнаго посѣщенія моего 18-го того Августа Ельнянской церкви, будучи пьянъ, не могъ по сей причинѣ даже встрѣтить меня по чиноположенію. Почему тамъ же и тогдажъ запрещено ему Кириловичу священнослуженіе, ношеніе рясы и рукоблагословеніе впредь до судебнаго разсмотрѣнія его поступковъ. Какъ же онъ Кириловичъ до столь постыднаго духовному лицу состоянія не могъ дойти вдругъ, но доходилъ до онаго постепенно, и прежде сего не рѣдко предаваясь пьянству (какъ о томъ получены на мѣстѣ достовѣрныя извѣстія), мѣстный же его Благочинный Іоаннъ Сущинскій ни въ формулярной вѣдомости не означалъ пьянственной его жизни, ни нарочитыми рапортами не доносилъ объ оной Епархіальному Начальству, что очевидно означаетъ невѣрность надзора; то поступки какъ его Кириловича, такъ и потворствовавшаго ему благочиннаго Сущинскаго, опубликовавъ по Епархіи, предать ихъ обоихъ сужденію по законамъ". Въ этомъ смыслѣ Консисторіею изданъ былъ по Могилевской епархіи указъ, извѣстный намъ въ экземплярѣ отъ 30 сентября 1838 года за № 6.118 на имя настоятеля Чонскаго Успенскаго монастыря, архимандрита Никодима съ братіею. Въ другомъ предложеніи—отъ 2-го ноября 1838 года—архіеп. Смарагдъ „изображалъ" Могилевской Консисторіи слѣдующее: „Во время объѣзда мною епархіи производима была установленная для Епархіальнаго Архіерея встрѣча одними только священниками въ ризахъ, Дьячкижъ и Пономари, всѣ почти, являлись ко мнѣ и въ церковь въ запачканныхъ своихъ безобразныхъ бикешахъ,

и достоинство [69]), отклоняя неумѣстныя притязанія, и заботливо слѣдилъ за матеріальными интересами церковными [70]).

называемыхъ ими подрясниками, бывъ опоясаны, при томъ, изорванными, грубѣйшей шерсти, кушаками. Въ таковомъ-то видѣ являются и на самое Богослуженіе причетники не только не посвященные, но даже и посвященные въ стихарь, единственно отъ неимѣнія при церквахъ стихарей, о пріобрѣтеніи коихъ нисколько не радятъ приходскіе священники. Для избѣжанія однажды навсегда таковаго церковнаго безобразія, строжайше, циркулярно предписать и наблюсти, чтобъ въ теченіи одного года со дня предписанія непремѣнно пріобрѣтено было, кѣмъ слѣдуетъ, если не два, то по крайней уже мѣрѣ на первый разъ по одному благоприличному и хорошо сшитому стихарю, и чтобъ причетники, имѣющіе право облачаться въ оный, непремѣнно являлись въ немъ во всѣ праздничные и торжественные случаи по чиноположенію. За противное жъ сему чувствительно штрафовать какъ приходскихъ священниковъ, такъ и Благочинныхъ, кои должны знать, что каждой церковной ризницы есть неотъемлемая принадлежность, между прочими вещами, и причетническіе стихари". Указъ этого рода мы имѣли въ экземплярѣ отъ 23-го ноября 1838 г. № 7.257 на имя вышеупомянутаго (стр. 667, 67) архимандрита Никодима.

[69]) Резолюціею 15-го сентября 1837 г. Смарагдъ отказываетъ свящ. I. Леплинскому и его женѣ въ „нелѣпой просьбѣ" по жалобѣ ихъ на арендаторшу Епельфельдову,—„доколѣ чего яснѣйшаго не откроется",—ибо претензія не подкрѣплена доказательствами, между тѣмъ челобитчики обнаруживаютъ собственную виновность, разъ проситель выходилъ изъ границъ терпѣнія и допускалъ жену „упрекать арендаторшу въ незаконномъ яко бы обхожденіи съ казенными крестьянами, а сіе до попадьи не относится".

[70]) Такъ, предложеніемъ Могилевской Дух. Консисторіи отъ 18 октября 1838 г. преосвящ. Смарагдъ притянулъ къ отвѣтственности бывшихъ членовъ правленія архіерейскаго дома: протоіерея Іакова Гладкаго, эконома этого дома игумена Флавіана и бывшаго эконома архимандрита Никодима, состоявшаго тогда настоятелемъ Чонскаго Успенскаго монастыря, за то, что при архіеп. Гавріилѣ они безъ должныхъ предосторожностей неосмотрительно отдали архіерейскій фольварокъ Барсуки въ аренду ненадежному и несостоятельному человѣку, велижскому купцу Эпельфельду, который совсѣмъ не уплатилъ договоренной арендной суммы, возросшей до 986 руб. 90 коп., почему впредь до уплаты ея Смарагдъ особою резолюціей на неосновательное объясненіе архимандрита Никодима приказалъ взыскивать съ него третью часть недоимки, т. е. 329 руб. безъ 3-хъ копѣекъ, изъ собственнаго его жалованья и кружечнаго подѣла; въ такомъ смыслѣ посланъ казначею Чонскаго монастыря іеромонаху Алексію съ братіею указъ 29 октября 1838 г. № 6.720. Въ другой разъ настоятельница Мозоловскаго Вознесенскаго дѣвичьяго монастыря (въ м. Мозоловщинѣ въ 12 верстахъ отъ г. Мстиславля) игуменья Сусанна рапортомъ донесла архіеп. Смарагду,—по его требованію,—что принадлежащая монастырю корчма въ фольваркѣ Болакорав-

Близкимъ предметомъ архипастырскихъ попеченій являлись духовно-учебныя заведенія, которыя онъ спеціально ревизовалъ дважды (въ октябрѣ—декабрѣ 1837 г. и въ іюлѣ 1839 г.). Это производилось по порученію свыше, но исполнено было не формально, а со всестороннею тщательностію [71]). При Смарагдѣ совершилось отдѣленіе уѣзднаго и приходскаго духовныхъ училищъ съ помѣщеніемъ въ особомъ домѣ [72]). Семинарское педагогическое дѣло весьма занимало архіепископа,—и онъ выразительно подчеркивалъ, что «много утѣшенъ былъ отличнѣйшими успѣхами учениковъ» [73]). Не менѣе заботясь о начальномъ народномъ образованіи въ приходскихъ школахъ, Смарагдъ «старался привлечь къ сему болѣе образованную часть духовенства и строго наказывалъ замѣченныхъ въ нерадѣніи законоучителей приходскихъ училищъ» [74]).

щинѣ, 2 іюня 1830 г. отдана въ аренду на десять лѣтъ Мстиславльскаго уѣзда помѣщику Космѣ Полубинскому съ платою по 150 руб. въ годъ, на что заключенъ контрактъ безъ испрошенія дозволенія у епархіальнаго начальства и на простой бумагѣ, между тѣмъ за арендаторомъ уже накопилось долга до 500 рублей. Ссылаясь на неопытность и извиняясь невѣдѣніемъ, игуменья проситъ о понужденіи помѣщика Полубинскаго къ уплатѣ долга. Распорядившись о послѣднемъ, преосвящ. Смарагдъ предписалъ: „Игуменьѣ за неосновательное въ настоящемъ случаѣ рапоряженіе сдѣлать замѣчаніе, подтвердивъ и всѣмъ прочимъ Настоятелямъ и Настоятельницамъ и всему Духовенству: отнюдь не отдавать никому оброчныхъ статей безъ утвержденія Начальства Епархіальнаго, а по утвержденіи заключать, съ кѣмъ будетъ слѣдовать, узаконенные на узаконенной бумагѣ контракты", о чемъ посланъ былъ Консисторіею указъ и Чонскому архимандриту Никодиму 30 марта 1838 г. № 1.797.—О хозяйственныхъ предпріятіяхъ Смарагда по архіерейскому дому и фольварку Барсуки (ср. въ книгѣ „Могилевская епархія", т. I, вып. III, Могилевъ на Днѣпрѣ 1906, стр. 51) сообщаетъ и о. *Іероѳей*, отмѣчая въ своихъ „Воспоминаніяхъ" (л. 16 и обор.) нѣкоторую финансовую ихъ рискованность.

[71]) См. въ Архивѣ Могилевской Дух. Семинаріи два дѣла „о обревизованіи" ея Смарагдомъ 1837 г. № 80 по внутренней части и 1839 г. № 71 по внутр. части, гдѣ имѣются и самые отчеты вмѣстѣ съ „журналами занятій" во время этихъ ревизій.

[72]) Ibid. представленіе Смарагда Коммиссіи Дух. Училищъ отъ февраля 1838 г.

[73]) Въ Архивѣ Могилевской Дух. Семинаріи въ представленіи къ наградѣ прот. Рубановскаго, гдѣ Смарагдъ ссылается на то, что онъ „нынѣ лично обозрѣлъ по всѣмъ частямъ Могилевскую Семинарію".

[74]) См. у *А. И. Малевича* въ „Могилевскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ" 1909 г., № 19, стр. 718, и въ книгѣ „Могилевская епархія", т. I, вып. II, ч. 2, стр. 171.

Утверждая и укрѣпляя въ Могилевской епархіи православіе, Смарагдъ получалъ опору для распространенія его миссіонерскихъ вліяній [75]) и старался энергически дѣйствовать среди раскольниковъ—особенно Гомельскаго уѣзда [76]), гдѣ они издавна засѣли въ большомъ количествѣ [77]). Здѣсь находилась знаменитая Вѣтка, но тогда собственно городъ (нынѣ заштатный) Бѣлица служилъ центромъ раскольнической пропаганды, которая поддерживалась и питалась изъ Черниговской губерніи. Посему Смарагдъ рѣшительно боролся противъ наплыва оттуда бѣглыхъ раскольническихъ поповъ, аппеллируя къ Черниговскому, Полтавскому и Харьковскому генералъ-губернатору гр. А. Г. Строганову и къ епископу Черниговскому Павлу (Подлипскому), а у себя всячески пресѣкалъ раскольническія противозаконія, предупреждалъ и устранялъ совращенія, стремясь ввести единовѣріе съ благословеннымъ священствомъ. Для сей цѣли по его ходатайству Св. Синодъ указомъ отъ 16 февраля 1839 г. впервые распорядился о назначеніи спеціальныхъ миссіонеровъ для обращенія раскольниковъ Могилевской епархіи; о кандидатѣ на эту отвѣтственную должность Смарагдъ потомъ нарочито сносился съ преосвящ. Черниговскимъ Павломъ [78]). Работа въ данной области была тѣмъ болѣе трудной, что раскольники обнаруживали ловкое «пронырство» [79]), а полиція и другія причастныя власти потворствовали имъ [80]), «затмевая» непріятныя или опасныя

[75]) Были спорадическіе факты и обращенія евреевъ при Смарагдѣ, который касательно Могилевскаго мѣщанина Вульфа Израилевича Роттштейна положилъ 17 октября 1838 г. такую резолюцію: „Еврей сей молитвамъ Господнимъ обученъ довольно и показываетъ постоянство въ принятіи вѣры христіанской. Учинить объ окрещеніи его немедленное распоряженіе".

[76]) См. у † о. *М. Я. Морошкина* на стр. 148. О. *Іероѳей* говоритъ (въ „Воспоминаніяхъ" на л. 63): „множество официальныхъ актовъ имѣется въ Могилевской Консисторіи и по дѣламъ раскольническимъ, выражающихъ энергическую Его Преосвященства (Смарагда) заботливость о обращеніи заблуждшихъ".

[77]) См. и у о. *М. Е. Едлинскаго*, Анатолій Мартыновскій, стр. 90.

[78]) См. подробности у *А. И. Малевича* въ „Могилевскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ" 1909 г., № 19, стр. 711—717, и въ книгѣ „Могилевская епархія", т. I, вып. II, ч. 2, стр. 162—169.

[79]) Выраженіе *Смарагда* въ письмѣ Могилевскому вице-губернатору Ив. Ив. Хорошкевичу отъ 13 января 1839 г. (въ Архивѣ Могилевской Дух. Консисторіи).

[80]) Въ письмѣ тому же лицу отъ 11 января 1839 г. о членахъ Бѣлицкаго земскаго суда и земской полиціи.

для нихъ дѣла, почему требовалась формальная строгость во всѣхъ разслѣдованіяхъ и мѣропріятіяхъ [81]). Смарагдъ не позволялъ расколу возвышаться противозаконными постройками молитвенныхъ домовъ [82]) и, неся уронъ въ совращеніяхъ [83]), иногда пріобрѣталъ путемъ присоединеній къ православію [84]). Въ цѣломъ для него констатируются по этой части «учрежденіе противораскольничьей миссіи и вообще правильная постановка миссіонерскаго дѣла въ предѣлахъ Могилевской епархіи» [85]) *).

Н. Глубоковскій.

---

[81]) Резолюція отъ 20 апрѣля 1838 г.: „Бѣлицкому Духовному Правленію и вмѣстѣ протоіерею Перепечину предписать, чтобъ о дѣлахъ раскольническихъ донесенія впредь были опредѣлительнѣе, съ поименованіемъ лицъ, мѣстъ, случаевъ, обстоятельствъ и свидѣтелей, относящихся до оныхъ дѣлъ; а репорты, подобные настоящему, въ общихъ выраженіяхъ и безъ всякихъ доказательствъ предпріемлемые, никуда не годятся, и никакихъ по нимъ производствъ чинить невозможно. Напримѣръ, сказано здѣсь, что земская полиція слѣдственныя о передержателяхъ раскольническихъ поповъ дѣла затмеваетъ. Это точно справедливо: но нужно бы доносителю подумать, какъ, и чѣмъ, и кому именно таковое затменіе доказать можно".

[82]) См. въ Архивѣ Могилевской Дух. Консисторіи два письма Смарагда къ Могилевскому вице-губернатору Ив. Ив. Хорошкевичу, прав. должность гражданскаго губернатора, отъ 11 и 13 января 1839 г. о двухъ раскольническихъ часовняхъ въ дер. Новой Милочѣ (близъ Гомеля), отремонтированныхъ вопреки закону 17 сентября 1826 г., и о построенной въ селѣ Огороднѣ (Бѣлицкаго у.) часовнѣ, при чемъ о послѣднемъ донесли Огородницкіе православные крестьяне.

[83]) Резолюціи 25 октября 1838 г. по рапорту Бѣлицкаго Дух. Правленія о совращеніи въ расколъ крестьянъ села Новаго Крупца: „обратить строжайшее вниманіе на таковыя раскольническія злоупотребленія и дать дѣлу сему скорѣйшій ходъ".

[84]) Резолюція отъ 28 сентября и 8 ноября 1838 г. о присоединеніи къ православной церкви старообрядца Черниговской губ., мѣщанина А. Быховцова со всѣми домочадцами и объ утвержденіи его брака съ Евд. Мануйловой, совратившейся въ малолѣтствѣ въ раскольническую вѣру.

[85]) См. у *А. И. Малевича* въ „Могилевскихъ Епарх. Вѣдомостяхъ" 1909 г., № 19, стр. 717; стр. 706 и 708, и въ книгѣ „Могилевская епархія", т. I, вып. II, ч. 2, стр. 169 и 156.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Константинъ великій, первый христіанскій императоръ († 337 г.).

Общій очеркъ *).

Церковь дала императору Константину имя „равноапостольнаго“ и этимъ опредѣлила его значеніе въ области церковной исторіи. Онъ называется „равноапостольнымъ“ (*Евсев.* Жизнь Конст. IV, 71) потому, что послѣ цѣлаго ряда римскихъ императоровъ, воздвигавшихъ гоненія на христіанъ въ продолженіе трехъ вѣковъ, былъ первымъ императоромъ, обратившимся въ хри-

---

*) Статья эта была изготовлена для одного спеціальнаго изданія, а потомъ авторъ ея профессоръ Московскаго Университета Алексѣй Петровичъ Лебедевъ скончался (въ понедѣльникъ) 14 іюля 1908 г. См. о немъ „Русскій Паломникъ“ 1902 г., № 19, стр. 331—332 (проф. *А. А. Бронзовъ*); „Богословскій Вѣстникъ“ 1908 г., № 7—8, стр. 577—597 (проф. *А. И. Покровскій*), 598—604 (надгробныя рѣчи *А. А. Спасскаго, А. И. Покровскаго* и *Н. П. Кудрявцева* [нынѣ игуменъ *Никаноръ*]); № 9, стр. 103—141, № 10, стр. 298—326, № 11, стр. 456—486 (проф. *А. А. Спасскій*—и въ отдѣльной брошюрѣ [Сергіевъ Посадъ 1908], которая изображаетъ „учено-литературную дѣятельность Ал. П. Лебедева и заслуги въ области церковно-исторической науки“, давая „характеристику его личности, какъ профессора и человѣка“); 1909 г., № 1, стр. 108—126 († *С. И. Шумовъ*); „Странникъ“ 1908 г., № 9, стр. 275—305 (проф. *Н. Н. Глубоковскій*); „Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ 1908 г., № 10, стр. 56—73 „Современной Лѣтописи“ (проф. *И. Д. Андреевъ*); „Душеполезное Чтеніе“ 1908 г., № 8, стр. 578—584 (священникъ *Н. А. Колосовъ*), 585—595 (рѣчи прот. *П. Н. Сахарова*, священника *Д. И. Ромашкова* и священника *Н. А. Колосова*); № 9, стр. 136—138 (рѣчь *Н. П. Кудрявцева*, а все вмѣстѣ брошюрою подъ заглавіемъ: „Памяти покойнаго профессора Алексѣя Петровича Лебедева“, Москва 1908); Отчетъ о состояніи и дѣйствіяхъ Московскаго Университета за 1908 годъ, ч. I (Москва 1909),

стіанство и поставившимъ своею цѣлію внѣдрить христіанскія идеи и убѣжденія во всѣ отправленія государственной жизни. Апостолы имѣли въ виду своею проповѣдію просвѣтить и освятить каждаго отдѣльнаго человѣка; Константинъ же в., сдѣлавшись христіанскимъ императоромъ, старался воплотить христіанскія понятія и нравы въ самый государственный организмъ; поэтому государственные законы, правительственныя учрежденія, военная организація стали сообразоваться съ тѣми требованіями, какія заключаются въ христіанствѣ. По всему этому дѣятельность Константина в. приближается къ апостольской дѣятельности. Гражданская исторія за ту же заслугу усвоила ему наименованіе „великаго“.

Отецъ Константина в.—Констанцій Хлоръ, сначала кесарь по правительственной Діоклитіановой системѣ, а потомъ полноправный императоръ († 306 г.). Мать его Елена происходила изъ низшаго званія и была или содержательницею или даже служанкою гостиницы. Она была наложницей Констанція, когда этотъ послѣдній былъ незначительнымъ офицеромъ; по рожденіи отъ нея Константина, она, по всей вѣроятности, сдѣлалась супругою Констанція. Сынъ ихъ родился въ городѣ Наиссѣ, въ верхней Мизіи (теперъ Нишъ—въ Сербіи). Годъ рожденія Константина в. не точно извѣстенъ. Одни историки относятъ этотъ фактъ къ 274 году, а другіе къ 288 году. Если вѣрить Евсевію, который утверждаетъ (Ж. К. I, 5), что Константинъ скончался, имѣя болѣе шестидесяти лѣтъ, то мы должны будемъ склоняться въ пользу первой даты; но нужно сказать, что большинство лучшихъ современныхъ намъ историковъ, не довѣряя Евсевію, придерживаются второй даты.

Для насъ, конечно, очень важно знать, какого рода вліяніе отецъ и мать имѣли или могли имѣть на воспитаніе, характеръ и убѣжденія Константина в. А для этого намъ нужно имѣть бо-

---

стр. 456—474 († проф. прот. *Н. А. Елеонскій*); „Московскія Церковныя Вѣдомости“ 1908 г., № 43 (за 25-е октября), стр. 1078—1082, № 45 (за 8-е ноября), стр. 2028—2035 (священникъ *П. П. Сахаровъ*); „Голосъ Истины“ (приложеніе къ газетѣ „Колоколъ“), № 4 (Спб., январь 1909 г.), стр. 71—72 (священникъ *Сергій Соколовъ*); Отчетъ о состояніи С.-Петербургской Духовной Академіи за 1908 годъ при „Христіанскомъ Чтеніи“ 1909 г., № 3, и отдѣльно (Спб. 1909), стр. 5—7; Отчетъ о состояніи Казанской Духовной Академіи за 1907—1908 г. при „Православномъ Собесѣдникѣ“ 1908 г., № 11, и отдѣльно (Казань 1908), стр. 10—11.—*Н. Н. Г.*

лѣе или менѣе опредѣленныя представленія объ отцѣ и матери Константина в. Болѣе подробными и, вѣроятно, болѣе точными свѣдѣніями мы обладаемъ о Констанціи. О немъ мы знаемъ много хорошаго и ничего дурного. Онъ даже представляется какимъ-то идеальнымъ государемъ и человѣкомъ, какимъ-то счастливымъ исключеніемъ въ ряду другихъ римскихъ императоровъ того времени. По словамъ церковнаго историка Евсевія (Ц. И. VIII, 13), Констанцій былъ государемъ самымъ кроткимъ, благосклоннымъ къ подданнымъ и весьма расположеннымъ къ христіанскому ученію; по своей жизни онъ оказывался выше другихъ современныхъ ему императоровъ, являлся правдивѣйшимъ и благодѣтельнѣйшимъ изъ всѣхъ. Правда, это—слова христіанскаго писателя, который могъ быть пристрастенъ къ отцу перваго христіанскаго императора; но нужно помнить, что мы не слышимъ голосовъ, которые бы дѣлали неблагопріятные отзывы объ этомъ государѣ. У Евсевія (Ж. К. I, 14) мы находимъ разсказы, которые рисуютъ безкорыстіе и добрыя отношенія Констанція къ своимъ подданнымъ. Его благосклонное отношеніе къ христіанамъ засвидѣтельствовано и другимъ христіанскимъ писателемъ. Въ то время, какъ на всемъ Востокѣ кипѣло гоненіе Діоклитіаново, Констанцій на Западѣ (въ Галліи, Британіи) оставлялъ христіанъ неприкосновенными: они жили въ мирѣ и благоденствіи. Не имѣя возможности являться ослушникомъ воли Діоклитіана, старшаго изъ императоровъ, Констанцій въ своихъ владѣніяхъ позволилъ одно—разрушить нѣкоторые изъ христіанскихъ храмовъ (*Lactantii* De mortib. persecut., cap. 15; ср. *Евсев.* Ц. И. VIII, 13 и Ж. К. I, 13). Особенно важно для насъ знать, какихъ религіозныхъ воззрѣній держался Констанцій и насколько онъ способенъ былъ сдѣлать своего сына, Константина в., приверженцемъ христіанства. Разумѣется, Констанцій не былъ христіаниномъ; но о немъ извѣстно, что онъ отрекся отъ служенія многимъ языческимъ богамъ и покланялся только единому Богу. Евсевій прямо говоритъ (Ж. К. I, 17), что онъ признавалъ „одного надъ всѣми Бога". Все-таки это еще не былъ ни іудейскій, ни христіанскій монотеизмъ. Полагаютъ, что Констанцій былъ почитателемъ персидскаго божества Митры, культъ котораго былъ распространенъ между лицами военнаго сословія; это божество отличалось монотеистическимъ характеромъ, почиталось единымъ божествомъ—солнцемъ, и на римской почвѣ

это почитаніе сливалось съ солярнымъ божествомъ Аполлономъ. Культъ Митры внѣшне приближался къ христіанскому не только своимъ монотеизмомъ, но и своими обрядовыми особенностями:—поклонники Митры имѣли и свое крещеніе, и свою священную вечерю, свои посты и другія аскетическія упражненія [1]). Возможно, что именно этотъ культъ, внѣшне сходный съ христіанскимъ, былъ культомъ Констанція. Евсевій приписываетъ благочестіе и всему дому этого императора; онъ говоритъ (Ж. К. I, 17), что Констанцій „весь домъ свой вмѣстѣ съ дѣтьми, женою и домашними посвящалъ одному Царю—Богу". Тотъ же историкъ прибавляетъ (ibid.), что общество, собиравшееся во дворцѣ этого государя, походило на церковь Божію и что здѣсь находились и служители (христіанскаго) Бога, которые возносили молитвы о государѣ. Это описаніе характера двора Констанціева, съ перваго взгляда, представляется преувеличеннымъ; но на самомъ дѣлѣ Евсевій очень близокъ къ истинѣ. Нужно помнить, что по политическимъ разсчетамъ Констанцій долженъ былъ удалить отъ себя Елену и жениться на падчерицѣ императора Максиміана Геркулія, правившаго Италіею. Хотя Максиміанъ былъ грубый язычникъ, но тѣмъ не менѣе, по какой-то случайности, бракъ Констанція съ падчерицею этого язычника внесъ въ домъ его элементъ христіанскій. Новая супруга его называлась Өеодорою—имя чисто христіанское; мало того: Өеодора несомнѣнно была христіанкою, и только остается неяснымъ, была ли она христіанкою и тогда, когда она выходила замужъ, или же сдѣлалась такою впослѣдствіи (на монетахъ Константина в. встрѣчается иногда изображеніе ея и при томъ съ христіанскими эмблемами). Дѣти Констанція и Өеодоры, повидимому, были христіанами; напр., одна изъ дочерей ихъ называлась Анастасіею—имя не встрѣчающееся и едва ли возможное у язычниковъ [2]).

Принимая во вниманіе сказанное нами о Констанціи и его царскомъ дворѣ, можно утверждать, что Константинъ в. встрѣтилъ во времена своего дѣтства условія, благопріятныя для своего нравственнаго и религіознаго воспитанія. У отца онъ могъ учиться кротости къ подчиненнымъ, любви и вни-

---

[1]) Prof. *Th. Zahn*, Constantin der Grosse und die Kirche въ Skizzen aus dem Leben der alten Kirche (Erlangen 1908[2]), S. 215—216.

[2]) См. у Prof. *Victor Schultze*, Art. „Konstantin der Grosse" въ R—E. von Herzog-Hauck X[3], S. 758.

манію къ христіанамъ, а отъ окружающихъ Констанція могъ и прямо знакомиться съ ученіемъ и вѣрою христіанскою. Но насколько то, другое или третье на самомъ дѣлѣ усвоено было Константиномъ въ это время,—мы мало знаемъ. Во всякомъ случаѣ Евсевій имѣлъ основаніе утверждать (Ж. К. I, 12), что „соревнованіе отцу призывало сына (Константина) къ подражанію ему въ доблестяхъ“.

Всего естественнѣе было бы ожидать фактовъ, которые указывали бы особенно благотворное вліяніе на Константина в. въ дѣтскомъ и отроческомъ его возрастѣ со стороны его матери—Елены, причисленной къ лику святыхъ; но, къ сожалѣнію, о матери Константина мы очень мало знаемъ за этотъ періодъ. Намъ неизвѣстенъ нравственный обликъ ея, и мы не имѣемъ свѣдѣній о вліяніи ея на характеръ и воспитаніе своего сына. А важнѣе всего то, что мы не можемъ утверждать, была ли христіанкою Елена во время нѣжнаго возраста сына и, слѣдовательно, участвовала ли она въ приготовленіи сына къ принятію имъ христіанства. Правда, историкъ Өеодоритъ именуетъ (Ц. И. I, 18) ее „родительницею этого свѣта (т. е. сына-христіанина) и питательницею его благочестія“. Но это извѣстіе историка V-го вѣка находитъ себѣ опроверженіе у Евсевія, который очень ясно говоритъ, что—напротивъ—Елена обязана своимъ обращеніемъ къ христіанству сыну своему, Константину в. Онъ пишетъ (Ж. К. III, 47): „изъ неблагочестивой (т. е. язычницы) царь сдѣлалъ ее столь благочестивою, что въ правилахъ благочестія она казалась наставленною самимъ Спасителемъ“. Константинъ в., какъ видно изъ всего, очень высоко чтилъ свою мать,—и, безъ сомнѣнія, было за что; но во всякомъ случаѣ о значительномъ вліяніи Елены на Константина въ дѣтскомъ его возрастѣ мы не имѣемъ основаній говорить.

Очень важное значеніе въ воспитаніи характера и христіанскихъ убѣжденій Константина в. имѣло его продолжительное пребываніе при дворѣ старшаго императора, Діоклитіана, въ Никомидіи (*Евсев.* Ж. К. I, 19. II, 51). Послалъ ли Констанцій своего сына сюда съ цѣлію выработать изъ него многосторонняго и опытнаго администратора и офицера, или же самъ Діоклитіанъ потребовалъ Константина в. въ Никомидію въ качествѣ заложника въ вѣрности его отца старшему императору, т. е. Діоклитіану,—въ томъ и другомъ случаѣ пребываніе Константина в. при дворѣ должно было

имѣть для него большое воспитательное значеніе. Оно продолжалось, можетъ быть, болѣе десяти лѣтъ и началось въ то самое время, когда слагаются характеръ и нравственная личность человѣка. (Онъ былъ въ это время, по словамъ Евсевія, κομιδῇ παῖς). Въ особенности очень важно пребываніе Константина в. здѣсь для его христіанскаго роста. Повидимому, жизнь Константина в. при дворѣ жестокаго гонителя христіанъ не могла оказываться благопріятною для христіанскаго воспитанія Константина в., но на самомъ дѣлѣ съ христіанами и ихъ достоинствами онъ нигдѣ не могъ ознакомиться въ такой мѣрѣ, какъ именно на Востокѣ, при дворѣ императорскомъ, и въ такую эпоху, какъ гоненіе Діоклитіаново. Самъ Константинъ в. впослѣдствіи прямо признавалъ, что пребываніе при дворѣ Діоклитіана было дѣломъ не послѣднимъ въ его приготовленіи къ принятію христіанства и къ христіанской дѣятельности. Въ самомъ дѣлѣ, при дворѣ Діоклитіана онъ могъ познакомиться съ лучшими людьми изъ христіанскаго общества, которыхъ было не мало на службѣ у Діоклитіана, и, ознакомившись, могъ цѣнить ихъ ревность, честность, вѣрность, преданность и достоинства ихъ жизни. Въ штатѣ Діоклитіановскаго двора мы встрѣчаемъ христіанъ въ высокихъ должностяхъ. Такъ, Лукіанъ имѣлъ должность, соотвѣтствующую камергерской; Горгоній и Дороѳей принадлежали къ лицамъ приближеннымъ къ императору; нѣсколько христіанскихъ юношей находились при дворѣ въ качествѣ императорскихъ пажей. По свидѣтельству Евсевія (Ц. И. VIII, 1 и 6) нѣкоторые христіане занимали также видныя мѣста въ административныхъ сферахъ тогдашней имперіи. Такъ было, конечно, до времени гоненія. Жизнь христіанъ и сношенія Константина в. съ достойнѣйшими изъ нихъ при дворѣ, которымъ не могли отказывать въ уваженіи даже такіе враги христіанства, какъ Діоклитіанъ, должны были показывать Константину в., что̀ за люди были христіане, какъ много хорошаго вносило христіанство въ гражданскія отношенія. Здѣсь, на Востокѣ, онъ могъ придти къ правильному представленію о силѣ и распространенности христіанства; онъ могъ видѣть здѣсь „многолюдныя собранія во всякомъ городѣ и стеченія христіанъ въ молитвенныхъ домахъ, обширныя церкви“ (*Евсев.* Ц. И. VIII, 1). Но вотъ кончились времена мира для христіанъ. Діоклитіанъ изъ благосклоннаго къ христіанамъ дѣлается жестокимъ гонителемъ

христіанъ (303—305 г.). Кровь ни въ чемъ неповинныхъ христіанъ льется ручьями; самыя приближенныя къ Діоклитіану лица изъ христіанъ безпощадно наказываются и даже убиваются. Нельзя было смотрѣть на это зрѣлище безъ глубокаго сожалѣнія, а вмѣстѣ и уваженія къ невиннымъ страдальцамъ. Вотъ что, напр., происходило въ самой Никомидіи на глазахъ Константина. Тѣ, кто еще вчера окружалъ царскій тронъ, влекутся нынѣ на казнь, и именно они первыми изъ всѣхъ христіанъ (*Евсев.* Ж. К. I, 15). Священники, служители алтаря, безъ всякихъ допросовъ предавались въ руки палачей. Лица нечиновныя всякаго возраста и пола нерѣдко ввергались въ огонь, другихъ бросали въ море, привязавъ камень на шею. Съ каждымъ днемъ выдумывались новыя и новыя казни для христіанъ. Гоненіе никого не щадило. Оно было такъ распространено, что Лактанцій, пользуясь словами Вергилія, говорилъ (De mort. pers., cap. 16): „еслибы у меня была сотня устъ и желѣзный языкъ, то и тогда бы не могъ я поименовать всѣ наказанія", приготовленныя для вѣрующихъ. Силѣ и свирѣпости гоненія соотвѣтствовала и ревность христіанъ къ вѣрѣ. Въ сознаніи своей невинности „цѣлыми тысячами" шли они на смерть (*Евсев.* Ц. И. VIII, 4). Могъ ли Константинъ в., смотря на безпричинную свирѣпость гонителей христіанъ, на тысячи жертвъ императорской политики, на твердость и мужество христіанъ, чѣмъ они громче всякихъ словъ говорили, что вѣра ихъ святая истина,—могъ ли онъ, видя все это, не понимать, что христіане и христіанство это—могучая сила, пришедшая въ міръ и требовавшая глубокаго уваженія къ себѣ? Если же при этомъ взять во вниманіе, что Константинъ в., видя гоненіе Діоклитіаново и сопровождавшія его волненія и безпорядки, не могъ не отдавать предпочтенія образу дѣятельности своего отца Констанція, который неизмѣнно благоволилъ къ христіанамъ и въ этомъ находилъ залогъ общественнаго спокойствія, то сердце Константина в. однажды навсегда должно было отречься отъ всякой ненависти къ христіанамъ, даже только ради блага имперіи. Какіе уроки Константинъ вынесъ изъ обстоятельствъ своего пребыванія „при дворѣ тирана",—объ этомъ впослѣдствіи самъ онъ заявлялъ при различныхъ случаяхъ. Это пребываніе навсегда поселило въ немъ отвращеніе къ казнямъ христіанъ. „Я отчуждился отъ бывшихъ доселѣ правителей потому, что видѣлъ дикость ихъ нравовъ" (*Евсев.*

Ж. К. II, 49) [3]). Онъ пришелъ къ мысли, что гнать христіанъ есть дѣло безсмысленное, ни къ чему, кромѣ вреда, не ведущее. Впослѣдствіи Константинъ в. изумленно восклицалъ (Oratio ad sanct. coetum, cap. 25): „какая была Діоклитіану польза вступать въ войну съ нашимъ Богомъ", т. е. христіанскимъ? Послѣ этого нисколько неудивительно, если Константинъ в., сдѣлавшись императоромъ крайняго Запада по смерти отца, въ 306 г., подъ живымъ впечатлѣніемъ только-что видѣннаго имъ гоненія, счелъ первымъ долгомъ объявить въ своихъ областяхъ свободу христіанскаго исповѣданія (*Lactant.* De mort. pers., cap. 24).

Условія жизни Константина в., разсказанныя нами доселѣ, въ общемъ имѣли то благодѣтельное слѣдствіе, что воспитывали въ немъ благорасположенность къ христіанству, побуждали его навсегда отказаться отъ преслѣдованій на христіанъ и цѣнить ихъ, какъ усердныхъ подданныхъ. Этимъ опредѣлялась для Константина в. политика мира въ отношеніи къ христіанамъ. Тѣмъ не менѣе, и сдѣлавшись императоромъ крайняго Запада, занявъ мѣсто отца своего Констанція, онъ не былъ христіаниномъ и пока не пришелъ къ мысли, что ему нужно сдѣлаться христіаниномъ. Въ душѣ его еще происходила борьба старыхъ языческихъ идей съ новыми христіанскими. И неизвѣстно, долго ли душа его оставалась бы въ колеблющемся, нерѣшительномъ положеніи, еслибы трудныя и грозныя обстоятельства не склонили его искать помощи у Бога, а этотъ Богъ дивнымъ образомъ и утвердилъ его въ этомъ рѣшеніи. Въ 312 году Констанстантинъ в. вознамѣрился предпринять военный походъ противъ римскаго императора Максенція. Цѣлію этого похода частію были виды филантропическіе:—Константинъ в. хотѣлъ исхитить Римъ изъ рукъ тирана. Походъ представлялъ очень многія трудности: самому популярному полководцу, любимому войсками, не легко было заставить свою армію пойти съ мечемъ въ сердце Италіи, внести войну въ священную для язычниковъ почву Рима, сдѣлать нападеніе на Капитолій. Подобное предпріятіе обыкновенно производило въ римскихъ войскахъ глубокій ропотъ неудовольствія.

[3]) При этомъ замѣчается, со словъ самого Константина в., что послѣдній еще во времена пребыванія при Діоклитіанѣ убѣдился въ ничтожествѣ оракуловъ Аполлона и ихъ вредоносности для христіанъ (*Евсев.* Ж. К. II, 50).

Случалось, что армія отказывалась идти противъ Рима. Самъ Константинъ в. не могъ освободиться отъ чувства невольнаго страха, отваживаясь на походъ противъ Рима. При томъ Константинъ в. никогда не былъ въ Римѣ, не видалъ его, а потому этотъ городъ казался ему какимъ-то грознымъ исполиномъ. Наконецъ, Константину в. было извѣстно, что войско, которымъ располагалъ его противникъ Максенцій, было многочисленнѣе его войска. Походъ на всемірную столицу и въ Италію представлялся очень смѣлымъ и рискованнымъ. Надѣяться на однѣ человѣческія силы и средства было недостаточно. Въ полководцѣ являлось искреннее желаніе исканія помощи сверхъестественной. Вотъ какъ Евсевій описываетъ состояніе духа Константина в. въ виду грозныхъ обстоятельствъ, въ какихъ находился онъ теперь. Константинъ в. „сталъ думать, какого Бога призвать бы себѣ на помощь. При рѣшеніи этого вопроса ему пришло на память, что немалое число прежнихъ державныхъ лицъ, возложивъ свою надежду на многихъ боговъ и служа имъ жертвами и дарами, были вводимы въ обманъ льстивыми оракулами, обольщались благопріятными предсказаніями и оканчивали свое дѣло неблагопріятно. Константинъ основательно разсуждалъ, что полагавшіеся на многихъ боговъ подвергались и многимъ бѣдствіямъ“. Въ этихъ размышленіяхъ Константина в. выражалось уже полное невѣріе въ языческихъ боговъ; сердце его далеко отстояло отъ нихъ. Язычество представлялось ему ложью, сплетеніемъ обмановъ. Когда его мысли переносились къ политическимъ переворотамъ, которыхъ онъ былъ свидѣтелемъ, ему живо представлялось, что въ самое короткое время, напр., погибли уже двое изъ лицъ, на его глазахъ полновластно распоряжавшихся судьбами всемірной имперіи. Они имѣли „постыдный конецъ“. Въ силу этихъ размышленій,—по словамъ Евсевія,—Константинъ рѣшилъ, что не слѣдуетъ „попусту держаться боговъ несуществующихъ и послѣ столькихъ доказательствъ оставаться въ заблужденіи“ (Ж. К. I, 27). Мысль Константина в. искала на небесахъ истиннаго Бога, вѣрнаго помощника въ браняхъ. Константину в. тѣмъ необходимѣе было противопоставить могуществу Максенція какую-либо новую, неизвѣданную силу, что этотъ послѣдній употреблялъ всѣ мѣры, чтобы заручиться покровительствомъ боговъ языческихъ: онъ совѣтовался съ книгами Сивиллиными, га-

далъ по внутренностямъ беременныхъ женщинъ, приносилъ въ жертву львовъ; „этими способами онъ надѣялся одержать побѣду“ (*Евсев.* Ж. К. I, 37. *Lactant.* De mort. pers., cap. 44). Чѣмъ болѣе Максенцій обставлялъ себя религіозными церемоніями, тѣмъ болѣе и Константинъ в. съ своей стороны, потерявъ вѣру въ могущество языческихъ боговъ, однако же религіознымъ упованіямъ своего врага долженъ былъ противопоставить подобныя же упованія. Но мысленный взоръ Константина в., отвращаясь вѣры въ язычество и не имѣя вѣры въ христіанскаго Бога, тщетно блуждалъ по сторонамъ. Единственно, на чемъ могъ Константинъ остановиться мыслію, это былъ Богъ отца его, Констанція, единый и верховный владыка всего. И вотъ среди недоумѣній Константинъ в. возноситъ молитву тому Богу, который могъ бы помочь ему, даровать ему побѣду. Молитва Константина в. была услышана.

Теперь мы подошли къ одному изъ самыхъ замѣчательныхъ сказаній изъ жизни Константина в. Разумѣемъ сказаніе о видѣніи имъ днемъ на небѣ, составившагося изъ яркаго свѣта, изображенія креста. Этотъ разсказъ, со словъ самого императора, оповѣщенъ знаменитымъ Евсевіемъ. Вотъ въ краткихъ чертахъ это повѣствованіе (Ж. К. I, 27—31). „Однажды послѣ полудня, когда солнце уже начало склоняться къ западу, Константинъ собственными глазами узрѣлъ сложившееся изъ свѣта и лежавшее выше солнца (или надъ солнцемъ: ὑπερκείμενον τοῦ ἡλίου) знаменіе креста (σταυροῦ τρόπαιον) съ надписью: симъ побѣждай [т. е., конечно, по смыслу разсказа, съ латинскою надписью: hoc vinces]. Это зрѣлище объяло ужасомъ какъ его самого, такъ и все войско. Константинъ, однако же, находился въ недоумѣніи и говорилъ самъ себѣ: что̀ значило бы такое явленіе? Но между тѣмъ какъ думалъ онъ такимъ образомъ, наступила ночь. Тогда во снѣ явился ему Христосъ съ показаннымъ на небѣ знаменіемъ и повелѣлъ, сдѣлавъ знамя, подобное этому, показанному на небѣ, употреблять его для защиты отъ нападенія враговъ“. Поднявшись отъ сна, онъ собралъ мастеровъ, умѣвшихъ дѣлать драгоцѣнныя вещи, приказалъ имъ изъ золота и драгоцѣнныхъ камней соорудить знамя, сходное съ видѣннымъ имъ во снѣ, при чемъ обстоятельно описалъ это знамя (τοῦ σημείου τὴν εἰκόνα). Приказаніе его было исполнено. Этимъ знаменемъ, какъ оборонительнымъ оружіемъ, Кон-

стантинъ в. всегда пользовался въ сраженіяхъ съ непріятелемъ.

Произошло,—по разсказу Евсевія,—событіе необычайное и таинственное. Разумѣется, современная наука,—не только свѣтская, но и богословская,—очень неохотно склоняетъ свой слухъ къ этому разсказу и прибѣгаетъ къ разнымъ способамъ, чтобы свести его на „нѣтъ", совсѣмъ отвергнуть его, или же придать ему болѣе или менѣе удобопріемлемый натуральный смыслъ, т. е. истолковать его такъ, чтобы чудесность его возможно менѣе бросалась въ глаза. Первое дѣлается обыкновенно въ западной наукѣ и преимущественно въ протестантской (за рѣдкими исключеніями); примѣръ второго рода отношенія къ разсказу началъ встрѣчаться и въ нашей наукѣ. Разумѣемъ не очень давнюю актовую рѣчь, написанную проф. Московской Духовной Академіи А. А. Спасскимъ: „Обращеніе Константина Великаго въ христіанство" [4]). Любопытно видѣть, какъ оперируютъ надъ вопросомъ русскіе изслѣдователи, а потому остановимся на разсмотрѣніи указанной рѣчи,—тѣмъ болѣе, что, сколько знаемъ, это первый опытъ скептическаго отношенія къ разсказу Евсевія въ русской церковно - исторической литературѣ, а можетъ быть и вообще въ русской наукѣ. Какой путь избираетъ А. А. Спасскій для достиженія своей цѣли? Авторъ собственно избираетъ два главные способа для того, чтобы уменьшить престижъ разсказа Евсевія и привести въ сомнѣніе этотъ разсказъ. Во-первыхъ, онъ старается отдать предпочтеніе предъ сказаніемъ Евсевія сказанію Лактанція, который признаётъ, что видѣніе Константиново было не на яву, а во снѣ; во-вторыхъ, А. А. Спасскій усиливается въ разсказѣ историка Созомена о событіи отыскать слѣды скептическаго отношенія древней церковной историографіи къ чудесному разсказу отца церковной исторіи.

Начнемъ съ Лактанція. Проф. А. А. Спасскій пишетъ: „Кесарійскій (?) историкъ по части своего разсказа имѣетъ опаснаго соперника въ другомъ христіанскомъ современникѣ Константина, извѣстномъ Лактанціи, который разсказываетъ о томъ же чудесномъ событіи въ жизни Константина, но

[4]) Брошюра (стр. 1—74) подъ такимъ заглавіемъ отдѣльно имѣетъ дату: „Свято-Троицкая Сергіева Лавра 1905"; она составляетъ оттискъ изъ „Бог. Вѣстн.", гдѣ рѣчь напечатана статьями въ 1904 г. (т. III) и 1905 г. (т. I).

передаетъ его значительно иначе. Лактанцій—не случайное какое-либо лицо въ вопросѣ о видѣніи Константина. Ученый риторъ, изъ язычества обратившійся въ христіанство и своими произведеніями стяжавшій славу христіанскаго Цицерона, Лактанцій быть можетъ въ 307 или 308 г. былъ призванъ Константиномъ къ себѣ, чтобы стать воспитателемъ старшаго сына Криспа [5]), и съ тѣхъ поръ находился при дворѣ Константина. Поэтому, Лактанцію скорѣе, чѣмъ кому-либо другому, должны были быть извѣстными чудесныя обстоятельства, сопровождавшія походъ на Максенція, и дѣйствительно въ своемъ сочиненіи „О смерти гонителей", написанномъ не позже 315 года, т. е. самое большое года два спустя послѣ похода [6]), онъ, описывая этотъ походъ, точно (?) указываетъ время и мѣсто совершавшихся здѣсь событій [7]). Но онъ ничего не знаетъ о явленіи креста на

---

[5]) См. у *А. А. Спасскаго*: Брош., 25; „Бог. Вѣст." 1904 г., III, 651. Итакъ, въ 307 или 308 г. Лактанцій призванъ Константиномъ в. для воспитанія Криспа! Но это въ высшей степени невѣроятно. Криспъ родился въ 306 или даже 307 году: слѣдовательно, въ 307—308 г. онъ нуждался не въ учителѣ, а въ мамкѣ (дата рожденія Криспа указывается историкомъ *O. Seeck*'омъ въ Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Berlin 1897—1898, I, S. 475,—Seeck'омъ, писателемъ очень авторитетнымъ для г. Спасскаго: см. его брош., 51 примѣч.; „Бог. Вѣст." 1905 г., I, 73). Да и могъ ли въ 307 году Константинъ в., тогда еще язычникъ, интересоваться „христіанскимъ Цицерономъ" и приглашать его для воспитанія сына, еслибы его сынъ нуждался уже въ педагогическомъ руководствѣ? Впрочемъ, г. Спасскій потомъ отказывается отъ указанной даты: 307—308 годъ (Брош., 35; „Бог. Вѣст." 1904 г., III, 661).

[6]) Не въ 315 году написана книга De mort. persec., а даже раньше, еще ближе къ разбираемому нами событію,—въ 313 году, но написана не на Западѣ, не въ Галліи, не въ Трирѣ, гдѣ впослѣдствіи Лактанцій училъ наукамъ Криспа, а на Востокѣ, *въ Никомидіи*, прежде вызова Лактанція въ Триръ и—значитъ—прежде знакомства его съ Западомъ. Таково утвержденіе † проф. *В. В. Болотова* (см. отзывъ его о сочиненіи проф. А. И. Садова, Древне-христ. писатель Лактанцій, Спб. 1900, стр. 46). Указываемъ на Болотова потому, что если онъ авторитетенъ для кого, то въ особенности для проф. А. А. Спасскаго, который говоритъ о себѣ: „мы намѣренно включаемъ въ свою статью все, что мы нашли у Болотова касательно нашего вопроса" (Брош., 29 прим.; „Бог. Вѣст." 1904 г., III, 655).

[7]) Напротивъ: *очень не точно. Victor Schultze* признаетъ разсказъ Лактанція о событіи въ хронологическомъ отношеніи—невѣрнымъ: „zeitlich falsch" (R.—E. von Herzog-Hauck X^3, S. 762), а равно и мѣсто событія указано у Лактанція не точно. Дѣло происходило въ то время, когда войско Константина в. едва двинулось и не знало еще, куда его

солнцѣ (!) [8]). Все его извѣстіе сводится къ тому, что Константинъ, приблизившись къ Риму незадолго до послѣдней битвы съ Максенціемъ, во время сна (in quiete) получилъ вразумленіе свѣта (?!) [9]) (commonitus est—былъ побужденъ) изобразить на щитахъ войска небесное знаменіе (coeleste insignum) [10]), которое состояло (!) изъ монограммы имени

ведутъ (Ж. К. I, 28. 37). Какъ объясняетъ Шультце, событіе произошло въ началѣ похода, *весною* 312 года и, вѣроятно, еще въ предѣлахъ Галліи (ibid.). А по Лактанцію событіе случилось глубокою *осенью*, при видѣ Рима (cap. 44: imminebat dies, quo Maxentius imperium ceperat, qui est ad sextum calendas *Novembres*,—т. е. 28 октября; дальше слѣдуетъ разсказъ о видѣніи и сраженіи со врагомъ). Вообще, наукою признано, что Лактанцій въ своихъ извѣстіяхъ по части исторіи Запада очень не точенъ. *O. Seeck* говоритъ (S. 482): „in der Geschichte des Westens seine Darstellung wimmelt von gröbsten Fehlern". Для придворнаго человѣка, какимъ считаютъ Лактанція въ эпоху событія, такое явленіе непостижимо,—тѣмъ болѣе, что въ качествѣ „историка Востока" тотъ же Лактанцій является прекраснѣйшимъ источникомъ (ibid.).

[8]) „Лактанцій ничего не знаетъ о явленіи креста на солнцѣ"! Вѣрно. Но вѣдь объ этомъ почти никто не знаетъ, кромѣ г. Спасскаго и его руководителя. Не только у Лактанція, но и у Евсевія ни о какомъ явленіи креста на солнцѣ ничего не говорится. Г. Спасскій, приводя сказаніе Евсевія о событіи, говоритъ: „царь собственными глазами увидалъ составившееся изъ свѣта и *лежащее на солнцѣ* (послѣднія слова,—добавимъ отъ себя,—читаются въ оригиналѣ такъ: ὑπερκείμενον τοῦ ἡλίου) знаменіе креста съ надписью" (Брош., 22; „Бог. Вѣст." 1904 г., III, 618). При другомъ случаѣ, поясняя эту мысль, г. Спасскій говоритъ о „знаменіи, явленномъ Константину *на солнцѣ* и составившемся изъ свѣта лучей, *лежавшихъ на солнцѣ*" (Брош., 64; „Бог. Вѣст." 1905 г., I, 86). Это странное извѣстіе онъ повторяетъ много разъ. Авторъ допускаетъ чудо изъ чудесъ, чудо въ чудѣ: свѣтовой крестъ, лежащій на солнцѣ, т. е. свѣтъ на свѣтѣ. Это всё равно, что допускать возможность водяного изображенія креста на рѣкѣ. Чудо это создано г. Спасскимъ, который слишкомъ довѣрчиво отнесся къ русскому переводу Vitae Constantini, сдѣланному неизвѣстнымъ петербуржцемъ (рус. пер., стр. 78). Этотъ переводъ ввелъ въ заблужденіе ранѣе † проф. И. В. Чельцова и нѣкоторыхъ другихъ, а теперь автора академической рѣчи. Дѣло въ томъ, что глаголъ ὑπερκεῖμαι не значитъ „лежать на чемъ", а лежать надъ чѣмъ, выше чего. Такимъ образомъ чудо, передаваемое профессоромъ со словъ будто бы Евсевія,—упрощается.

[9]) „Получилъ вразумленіе свѣта"! Что̀ это значитъ? Въ текстѣ Лактанція нѣтъ словъ, соотвѣтствующихъ этому переводу. Можетъ быть, г. Спасскій такъ переводитъ слова: coeleste signum, но, во-1-хъ, это очень произвольно, а, во-2-хъ, такой переводъ играетъ въ руку Евсевія и его сторонниковъ, ибо „вразумленіе свѣта" немыслимо во снѣ.

[10]) Въ текстѣ Лактанція: signum, а не insignum.

Христа, и съ этимъ знаменемъ побѣдилъ тирана [11]). Лактанцій такимъ образомъ подтверждаетъ лишь вторую половину разсказа Евсевія о ночномъ видѣніи [12]), не возбуждающую никакого сомнѣнія. Но за то тѣмъ бо́льшій вѣсъ пріобрѣтаетъ молчаніе его о первой, болѣе спорной, части разсказа касательно видѣнія на солнцѣ (?), потому что трудно допустить, чтобы столь необычайное событіе, случившееся въ виду всего войска, могло оставаться неизвѣстнымъ ни самому Лактанцію, воспитателю дѣтей (сына?) Константина, ни тѣмъ придворнымъ кружкамъ, въ которыхъ онъ вращался". (Брош., стр. 25—26; „Бог. Вѣстн." 1904 г., III, стр. 651—652).

Попутно мы уже сдѣлали нѣсколько замѣчаній съ цѣлію ослабить аргументацію проф. А. А. Спасскаго и вмѣстѣ съ тѣмъ понизить значеніе свидѣтельства Лактанція по поводу интересующаго насъ событія. Но этими замѣчаніями нельзя ограничиться. Нужно подвергнуть критикѣ главнѣйшіе выводы разсматриваемаго русскаго автора. Онъ говоритъ, что „Лактанцій въ своихъ извѣстіяхъ подтверждаетъ лишь вторую часть разсказа Евсевія о ночномъ видѣніи, не возбуждающую никакого сомнѣнія". Этими словами, по нашему мнѣнію, сказано частію очень мало, а частію очень много. Въ самомъ дѣлѣ, если внимательно вглядимся въ разсказъ Лактанція, то найдемъ, что, повидимому, онъ зналъ не одни слухи о ночномъ видѣніи Константина в., а что-то больше. Разсказъ начинается словами: „Константинъ былъ увѣщеваемъ (неизвѣстно—кѣмъ) во снѣ изобразить *небесное Божіе знаменіе* (coeleste signum Dei) на щитахъ". Что̀ это за знаменіе? Когда Константинъ в. видѣлъ его? Нельзя думать, что это знаменіе онъ видѣлъ во снѣ. Тогда оно было бы не „небесное Божіе знаменіе", а сонное видѣніе. Первое названіе было бы слишкомъ торжественно по отношенію къ сонному видѣнію. Очевидно, сонному явленію предшествовало какое-то явленіе на

---

[11]) Словами: „и съ этимъ знаменемъ побѣдилъ тирана" г. Спасскій перевелъ слѣдующую фразу Лактанція: quo signo armatus exercitus capit ferrum. Соотвѣтствія почти нѣтъ.

[12]) Приводимъ полный текстъ того мѣста изъ Лактанція, надъ которымъ оперируетъ г. Спасскій въ вышеприведенныхъ своихъ разсужденіяхъ: Commonitus est in quiete Constantinus, ut coeleste signum Dei notaret in scutis atque ita praelium committeret. Facit ut jussus est et transversa X litera, summo capite circumflexo Christum in scutis notat. Quo signo armatus exercitus capit ferrum (cap. 44).

небѣ, посланное отъ Бога, и происходило оно, повидимому, наяву. Лактанцій только почему-то не хочетъ говорить о немъ [13]). Самъ г. Спасскій невольно признаётъ это, когда, опираясь на Лактанція, говоритъ о какомъ-то „вразумленіи Константина свѣтомъ". Вѣдь не могъ же, въ самомъ дѣлѣ, какой-то „сонный свѣтъ" произвести тѣ послѣдствія, о которыхъ рѣчь идетъ далѣе у Лактанція! Разсказъ Лактанція начинается не съ начала. Если г. Спасскій представляетъ себѣ, что̀ такое за „свѣтъ", который „вразумлялъ" Константина в., то почему онъ ясно не сказалъ объ этомъ? Намъ думается, что еслибы нашъ изслѣдователь занялся разъясненіемъ: что̀ такое coeleste signum Dei, то онъ долженъ былъ бы сознаться, что подъ этими терминами едва ли можно разумѣть другое что, кромѣ какого-то необыкновеннаго небеснаго феномена [14]). Съ другой стороны, какъ мы указали выше, г. Спасскій допускаетъ слишкомъ много, когда говорилъ, что разсказъ Лактанція подтверждаетъ ту половину повѣствованія Евсевія, въ которой сообщается о ночномъ видѣніи. У Евсевія прямо говорится, что во снѣ ночью явился Константину в. Христосъ. Ничего такого не „подтверждаетъ" Лактанцій. Кто привидѣлся во снѣ Константину,—мы совсѣмъ не знаемъ: латинскій писатель говоритъ объ этомъ загадочно. По Евсевію, очень ясно выходитъ, что̀ приказалъ Христосъ сдѣлать Константину в., а по Лактанцію — ничего не поймешь,—не поймешь, что̀ это за coeleste signum Dei, которое приказалъ изобразить на щитахъ неизвѣстный. Вѣроятнѣе всего, по Лактанцію, являлся во снѣ Константину в. вовсе не Христосъ, а какой-нибудь ангелъ [15]). Что̀ же тутъ общаго между Евсевіемъ и Лактанціемъ? Судя по тому, что вслѣдъ за тѣмъ на щитахъ у воиновъ появляется что-то въ родѣ монограммы (а можетъ быть и изображеніе креста чрезъ

[13]) А почему онъ могъ не хотѣть этого,—объ этомъ нѣкоторыя догадки дѣлаетъ вышеупомянутый нами Prof. *V. Schultze* (слова его приведемъ нѣсколько ниже на стр. 690).

[14]) Нѣкоторые комментаторы Лактанція склонны видѣть въ coeleste signum Dei указаніе на явленіе Константину в. креста на небѣ. См. Migne lat. VII, col. 813.

[15]) По извѣстіямъ Руфина, чудесное событіе, о которомъ мы ведемъ рѣчь, какъ и по Лактанцію, сводится къ сонному видѣнію, при чемъ дѣйствующими лицами являются именно ангелы. Версіи Руфина и Лактанція имѣютъ между собою нѣчто общее, но о Руфиновомъ сказаніи рѣчь впереди (стр. 692 сл.).

нѣкоторое измѣненіе положенія буквы *X*—transversa *X* litera); но спрашивается: неизвѣстный, явившійся Константину в. (думаемъ,—ангелъ), неужели только и сдѣлалъ, что сообщилъ свѣдѣнія о буквѣ *X*? Если такъ, то ни для Константина в., ни для войска такого рода откровеніе не могло имѣть ни малѣйшаго значенія. Такимъ образомъ, г. Спасскій явно преувеличиваетъ значеніе разсказа Лактанція: этотъ разсказъ ничуть не подтверждаетъ сказанія Евсевія о ночномъ явленіи Христа; напротивъ, онъ ни одною чертой не сходится съ упомянутымъ сказаніемъ историка церкви. Разсказъ Лактанція не ясенъ, не понятенъ, не производитъ никакого впечатлѣнія. Онъ такъ же отличается отъ Евсевіева, какъ сонъ отъ дѣйствительности. Лактанцій слышалъ звонъ, да не зналъ, откуда онъ. Впрочемъ, и могъ ли сообщить что-либо существеннаго о событіи Лактанцій, который писалъ свое сочиненіе De mortibus persecutorum не на Западѣ, въ Трирѣ, а на Востокѣ, въ Никомидіи, и который прибылъ на Западъ ко двору Константина в. только въ 314 или 315 году [16]), когда вышеназванное сочиненіе было издано и никакія дальнѣйшія улучшенія были въ немъ невозможны?

Здѣсь будетъ умѣстно (а, пожалуй, и любопытно) привести сужденіе нѣмецкаго профессора Vict. Schultze, который дѣлаетъ сравнительную оцѣнку сказаній Евсевія и Лактанція по занимающему насъ вопросу. „Со временъ Буркгардта (т. е. съ 50-хъ годовъ XIX вѣка),—говоритъ онъ,—сдѣлалось обычнымъ безо всякихъ околичностей отвергать клятвенное свидѣтельство Константина (въ удостовѣреніе дѣйствительности видѣнія имъ креста на небѣ), какъ лжесвидѣтельство, а Евсевія объявлять соучастникомъ въ распространеніи басни, но,—заявляетъ нѣмецкій ученый,—объективное разсмотрѣніе дѣла не оправдываетъ такого приговора, если при этомъ не станемъ заводить споровъ о томъ, что, благодаря риторическому стилю повѣствователя, факты у него переплетаются съ рефлексіями и фантазіями. Сюда относятся описаніе настроеній Константина, описаніе лабарума (крестной хоругви, устроенной имъ), такъ какъ Евсевій по ошибкѣ сообщаетъ

---

[16]) По основательному мнѣнію † проф. *В. В. Болотова*, вызовъ Лактанція послѣдовалъ въ этоименно время (Отзывъ о сочиненіи А. И. Садова, стр. 68). Въ самомъ дѣлѣ, не къ чему было вызывать Лактанція раньше, когда извѣстно, что Криспъ родился въ 306—307 году и не могъ нуждаться въ серьезномъ ученіи ранѣе 314—315 года.

извѣстія о лабарумѣ въ позднѣйшей его формѣ,—въ той, въ какой историкъ самъ видѣлъ хоругвь“ и пр. Что касается Лактанціева сказанія, то нѣмецкій ученый прямо объявляетъ, что „предпочтеніе Лактанція Евсевію въ этомъ вопросѣ (о таинственномъ видѣніи) ни на чемъ не основано; ибо онъ (не только не знаетъ того, о чемъ сообщаетъ Евсевій, но и) почему-то ничего не знаетъ объ exercitus visos, qui se divinitus missos prae se ferebant, о каковомъ чудѣ говоритъ языческій панегиристъ Назарій, и о чемъ распространенъ былъ слухъ въ цѣлой Галліи (in ore omnium Galliarum); да и разсказъ Лактанція о ночномъ явленіи Константину отличается лживостію въ хронологическомъ отношеніи“. Въ заключеніе проф. Schultze даетъ понимать, что едва ли Лактанцій не зналъ о чудесахъ, которыми сопровождался,—по общему увѣренію,—походъ Константина на Римъ; онъ зналъ о нихъ, но не желалъ разсказывать объ этомъ или потому, что, какъ „человѣкъ просвѣщенный“, считалъ себя въ правѣ сомнѣваться въ разсказываемыхъ чудесахъ, или потому, что съ его точки зрѣнія чудеса были явленіями очень обычными, и онъ не счелъ нужнымъ давать мѣста разсказамъ о нихъ въ своемъ очень краткомъ историческомъ очеркѣ (De mort. pers.). Во всякомъ случаѣ,—по сужденію цитируемаго ученаго,—молчаніе Лактанція о томъ, о чемъ разсказываютъ и Евсевій и панегиристъ Константина в. Назарій, не колеблетъ авторитета Евсевія и не даетъ основаній строго судить Назарія [17]). Такимъ образомъ мы видимъ, что протестантизмъ нѣмецкаго ученаго вовсе не мѣшаетъ ему быть бóльшимъ другомъ Евсевія, чѣмъ Лактанція, хотя обыкновенно протестанты, когда рѣчь идетъ о явленіи Константину в., рѣшительно предпочитаютъ свидѣтельство послѣдняго свидѣтельству перваго.

Второю инстанціей, послѣ Лактанція, позволяющею скептически смотрѣть на разсказъ о явленіи креста Константину в., проф. А. А. Спасскій считаетъ, какъ мы говорили уже, утверждаемое имъ критико-скептическое отношеніе историка Созомена къ изучаемому нами разсказу Евсевія. Признаёмся, это такъ ново:—Созоменъ въ роли критика, да кого же? самого Евсевія! Неожиданно!

Но не станемъ забѣгать впередъ. Выслушаемъ прежде то, что говоритъ г. Спасскій въ разъясненіе своего тезиса.

---

[17]) R.—E. von Herzog-Hauck X³, S. 762.

„Общепризнанный авторитетъ за разсказомъ Евсевія установился не вдругъ,—пишетъ авторъ. Въ IV и V вѣкахъ съ нимъ еще не связывали никакого мистическаго (?) значенія, и если при изложеніи исторіи Константина любили обращаться къ нему, то видѣли въ немъ только достопамятное (курьезное—что ли?) сказаніе, подлежащее, однако, законамъ исторической критики. На Западѣ редакція Евсевія осталась совершенно неизвѣстной [18])... И на Востокѣ... разсказъ Евсевія не сразу устранилъ соперничавшія съ нимъ редакціи. Въ 444 году окончилъ свою исторію константинопольскій схоластикъ Созоменъ; свой трудъ онъ посвятилъ... императору Ѳеодосію Младшему и ничего не опустилъ, чтобы назидательностью своихъ повѣствованій стяжать (?) милость благочестиваго царя. Разсказъ Евсевія о необычайномъ небесномъ покровительствѣ, явленномъ въ отношеніи къ великому предшественнику его, могъ бы хорошо служить этой цѣли: однако, историкъ нимало не старается придать ему исключительное значеніе. Сначала онъ [въ своей Церк. исторіи] сообщаетъ новую версію разсказа [19]), что Константинъ видѣлъ крестное знаменіе [знамя] во снѣ и что слова: «симъ побѣдиши» сказали ему ангелы, представшіе ему во время того же сна...; затѣмъ онъ передаетъ разсказъ, близкій къ Лактанцію [20]), хотя и не вполнѣ сходный съ нимъ, и только теперь обращается къ Евсевію и кратко воспроизводитъ его повѣствованіе [21]), ничѣмъ не выдѣляя его изъ ряда другихъ, сообщае-

---

[18]) Не правда! Редакція Евсевіева вошла въ извѣстный трудъ Кассіодора: Historia tripartita (lib. I, cap. 4). А исторія Кассіодора была учебникомъ въ западныхъ школахъ во всѣ средніе вѣка:—по ней учился и Лютеръ. Слѣдовательно, разсказъ Евсевія былъ хорошо извѣстенъ на Западѣ.

[19]) Ничуть не „новую“ версію. Она новою представляется только г. Спасскому, которому остался неизвѣстенъ источникъ, откуда она заимствована (см. стр. 692 сл.).

[20]) Ни мало не „близкій къ Лактанцію“. Разсказъ заимствованъ изъ того же источника, изъ котораго заимствовано и начало разсказа Созоменова. Сл. предыдущее примѣчаніе.

[21]) Вовсе не кратко! Созоменъ достаточно подробно передаетъ весь разсказъ Евсевія (много подробнѣе Сократа),—настолько подробно, что, и не зная Евсевія, можно по Созомену возсоздать картину, описанную авторомъ „Жизни Константина“. Правда, у Созомена не указаны детали той крестной хоругви (лабарума, по Созомену), которая устроена была царемъ, сообразно видѣнію; но если это умѣстно было въ біографіи Константина, написанной Евсевіемъ, то могло представ-

мыхъ имъ версій [22]) (Hist. eccl. I, 3). Эта исторія Евсевіевой редакціи... сама по себѣ уже показываетъ, что древняя церковь отнюдь не связывала съ ней какого-либо непререкаемаго или каноническаго (!) авторитета и представляла его на свободное усмотрѣніе каждаго. Намъ думается, что точка зрѣнія древней церкви, осуществленная (!) въ исторіи Созомена, должна быть принята и современной церковно-исторической наукой при научномъ обсужденіи разсказа Евсевія... Никто и ничто не пострадаетъ отъ того, если на основаніи точнаго научнаго анализа... извѣстіе, напр., Лактанція или Созомена... будетъ признано вѣроятнѣе разсказа Евсевія" [23]).

Съ разсужденіями проф. А. А. Спасскаго о научно-критическомъ отношеніи Созомена къ Евсевію соглашаться нельзя... Для автора оказался не яснымъ предметъ, о которомъ онъ взялся трактовать. У Созомена и въ мысли не было критиковать разсказъ Евсевія о великомъ историческомъ событіи въ жизни Константина, не возбуждавшемъ, къ тому же, ни въ комъ и никакихъ сомнѣній. У него и въ умѣ не было,—что называется,—подставить ножку знаменитому его предшественнику въ области исторіографіи. Дѣло объясняется гораздо проще. Созоменъ имѣлъ въ своемъ распоряженіи два разсказа о событіи: Евсевіевскій и Руфиновъ (который остался совершенно неизвѣстенъ г. Спасскому). Изъ того и изъ другого онъ заимствовалъ то, что ему казалось подходящимъ къ его задачѣ. На первомъ мѣстѣ онъ помѣстилъ сказаніе Руфина (которое г. Спасскій принялъ за какія-то различныя версіи, частію даже совсѣмъ новыя, т. е. ни откуда, кромѣ Созомена, неизвѣстныя), а на второмъ — сказаніе Евсевія. Почему на первомъ мѣстѣ онъ помѣстилъ то сказаніе, а на второмъ это,—вопросъ, который рѣшается легко. Изъ Руфина Созоменъ беретъ лишь отрывокъ разсказа, а изъ Евсевія цѣлый рядъ фактовъ, взаимно связанныхъ другъ съ другомъ; да и не полный разсказъ Руфина лучше было поставить впереди полнаго и обстоятельнаго. Вотъ тотъ отрывокъ изъ Руфина, который г. Спасскій принялъ за какой-то критическій аппаратъ въ книгѣ Созомена. „Константинъ все чаще и чаще

ляться лишнимъ для общей исторіи, какую составилъ константинопольскій схоластикъ.

[22]) У Созомена нѣтъ ряда версій, а есть только двѣ: Евсевіевская и еще другая.

[23]) Брош., стр. 27—28; „Бог. Вѣстн." 1904 г., III, 653—654.

сталъ поднимать очи къ небу, вымаливая отсюда себѣ божественную помощь. И вотъ видитъ онъ во снѣ на небѣ, къ восточной сторонѣ, огненный и сіяющій знакъ креста. И когда онъ еще не освободился отъ ужаса, его поразило новое явленіе. Онъ увидѣлъ предъ собою ангеловъ, говорящихъ: Константинъ, симъ побѣдишь! Тогда онъ обрадовался и увѣровалъ въ побѣду надъ врагомъ" [24]). До сихъ поръ Созоменъ очень точно передаетъ разсказъ Руфина, а остальная часть разсказа его, которая г. Спасскимъ не приведена, передана греческимъ историкомъ не точно [25]). Руфинъ пишетъ: „Мнѣ кажется, что съ нимъ (Константиномъ в.) случилось не меньше того, что было съ тѣмъ, кому подобнымъ же образомъ сказано съ неба: «Савлъ, Савлъ, что меня гонишь: Я Іисусъ

---

[24]) Eusebii historiae eccles. ex *Rufini* interpretatione, liber IX, cap. 9: Ad collum saepius oculos levaret et inde sibi divinum precaret auxilium. Videt per soporem ad orientis partem in coelo signum crucis igneo fulgore rutilare. Cumque tanto visu fuisset exterritus ac novo perturbaret aspectu. Adstare sibi videt angelos dicentes: Constantine, in hoc vince. Tunc vero laetus redditus et de victoria iam securus. Въ извиненіе г. Спасскаго, который оказался незнакомымъ съ Руфиномъ, нужно сказать, что та часть его исторіи, которая составляетъ переводъ Евсевіевой исторіи (съ добавками Руфина), имѣетъ мало изданій и не во всѣхъ даже большихъ библіотекахъ имѣется. Напр., мы въ своемъ распоряженіи имѣли лишь старинное изданіе этого Руфинова труда—editio rarissima (Mantuae 1479); лишь потомъ получено изданіе Моммзена въ Eusebius' Werke (гдѣ цитуемое мѣсто см. Bd. II, p. 829).

[25]) Въ сущности, эта часть разсказа Созоменова не приведена проф. А. А. Спасскимъ не спроста, а съ тенденціозною цѣлію. Привести эту часть разсказа онъ *не могъ*. Здѣсь мы читаемъ у Созомена такія слова: „говорятъ, что и *самъ Христосъ явился Константину*, показалъ символъ креста и заповѣдалъ устроить подобіе ему". Являлся лично наяву самъ Христосъ и бесѣдовалъ съ императоромъ!! Да этого не утверждаетъ ни одинъ древній историкъ, и меньше всего умный Евсевій. Указать на этотъ фактъ г. Спасскій не могъ:—этотъ фактъ разрушилъ бы всю его аргументацію, направленную къ мысли, что будто Созоменъ скептически смотрѣлъ на сказаніе Евсевія о видѣніи креста на небѣ. Еслибы этотъ фактъ былъ достовѣренъ, онъ имѣлъ бы величайшее историческое значеніе; но на самомъ дѣлѣ онъ совершенно фантастиченъ и потому лишенъ всякой научной цѣны. Г. Спасскій не могъ воспользоваться имъ въ своемъ сочиненіи. Указать на этотъ фактъ значило бы для г. Спасскаго сознаться, что Созоменъ готовъ вѣрить всему,—что послѣдній готовъ вѣрить и въ такія легенды, имъ же самимъ скомпанованныя, которыя и на мысль не могли придти Евсевію. Такимъ образомъ, умолчаніе г. Спасскаго въ данномъ случаѣ должно было спасать его аргументацію въ его же собственныхъ глазахъ.

Назарянинъ». Если же этотъ (Константинъ в.) не преслѣдовалъ, то былъ приглашаемъ къ тому“. Это сравненіе Константина в. съ Апостоломъ Павломъ, которому являлся Христосъ, привело Созомена къ ложной мысли, что и Константину в. Христосъ являлся наяву, каковую мысль онъ, Созоменъ, и прописываетъ въ своей исторіи. Разсказъ Руфина заканчивается указаніемъ на то, что царь по подражанію видѣнному кресту сдѣлалъ лабарумъ (знамя) и сталъ возлагать на него свои надежды. Это указаніе повторяетъ, примѣнительно къ своему разсказу, и Созоменъ. Что Созоменъ могъ знать, пользоваться исторіею Руфина и пользовался ею,—это принадлежитъ къ числу точныхъ фактовъ. Пользованіе ею съ его стороны было тѣмъ легче, что исторія Руфина еще въ началѣ V-го вѣка была переведена на греческій языкъ Геласіемъ, епископомъ кизическимъ [26]). Мы сейчасъ указали, что Созоменъ не всегда точно передаетъ смыслъ латинскаго оригинала, но полагаемъ, что въ этомъ случаѣ больше всего былъ повиненъ переводчикъ латинскаго историка. Созоменъ бралъ готовое и, вѣроятно, не въ состояніи былъ исправлять переводъ по оригиналу.

Такимъ образомъ мы видимъ, что Созоменъ, на котораго возлагалъ такія большія надежды проф. А. А. Спасскій, ни мало не оправдываетъ его надеждъ. О критикѣ Евсевіева разсказа Созоменъ ничуть не думаетъ, скепсиса въ отношеніи этого разсказа не питаетъ и ни на одну минуту не рѣшается какой-либо другой разсказъ о событіи предпочитать Евсевіеву. Всѣ подобнаго рода домыслы суть чистыя фантазіи. Никакой новой версіи сказанія о событіи онъ не зналъ:—не зналъ ихъ ни на основаніи преданія, ни на основаніи какого-либо памятника, до насъ не дошедшаго. Версію Созомена составлялъ неновый трудъ Руфина,—трудъ, которымъ пользовались многіе: и Сократъ, и Ѳеодоритъ, и Геласій. Вообще, изучая вопросъ о Созоменѣ, въ той постановкѣ, какую даетъ ему г. Спасскій, мы находимъ, что ту версію о видѣніи Константина, которую г. Спасскій принимаетъ за собственную Созоменовскую, но которая оказалась просто Руфиновскою, нѣтъ никакихъ основаній предпочитать обык-

---

[26]) † Проф. *Ал. П. Лебедевъ*, Церковная исторіографія въ главныхъ ея представителяхъ съ IV вѣка до XX-го (Москва 1898), стр. 122 (Спб. 1903, стр. 132).

новенной Евсевіевой, какъ рекомендуетъ это г. Спасскій, увѣряя, что будто бы „никто и ничто не пострадаетъ отъ того, если на основаніи точнаго (скорѣе: мнимаго) научнаго анализа извѣстіе, напр., Созомена будетъ признано вѣроятнѣе разсказа Евсевія“, т. е., попросту сказать, если Евсевій, какъ чудолюбецъ, будетъ оставленъ въ сторонѣ [27]). Странная Евсевіебоязнь!

Своимъ этюдомъ о Созоменѣ г. Спасскій старался доказать, будто „общепризнанный авторитетъ за разсказомъ Евсевія о видѣніи креста установился (даже на греческомъ Востокѣ) не вдругъ“. Мы видѣли, что Созоменъ на самомъ дѣлѣ отнюдь не можетъ считаться какимъ-либо выразителемъ оппозиціи къ извѣстному авторитетному сказанію Евсевія. Мало того: мы полагаемъ, что въ греко-восточной церкви никто не являлся оппонентомъ въ отношеніи этого Евсевіева сказанія вплоть до 1904 года. Не перебирая всѣхъ писателей, остановимъ вниманіе на древнихъ греческихъ историкахъ,— и что̀ же оказывается? Они или повторяютъ разсказъ Евсевія, или слегка варіируютъ его, но не отступаютъ отъ него. Начнемъ съ Филосторгія, болѣе ранняго греческаго церковнаго историка V-го вѣка въ ряду его современниковъ. Его исторія дошла до насъ въ сокращеніи ея Фотіемъ. Послѣдній вотъ что говоритъ, передавая содержаніе 6-й главы I-й книги Филосторгія. „Подобно другимъ (вѣроятно, Евсевію, Сократу и проч.), онъ пишетъ, что причиною обращенія Константина великаго отъ языческаго суевѣрія къ христіанству была побѣда его надъ Максенціемъ, во время которой явилось и знаменіе креста, протянувшееся далеко по востоку и образовавшееся изъ поразительнаго свѣта, вокругъ коего, на подобіе радуги, плавали звѣзды и, расположившись въ видѣ буквъ, составили на латинскомъ языкѣ выраженіе: симъ побѣждай“. Основа здѣсь, очевидно, Евсевіева; послѣднія слова составляютъ домыслъ, восполняющій, но не вредящій разсказу епископа кесарійскаго. Сократъ очень кратко пере-

[27]) † Проф. *В. В. Болотовъ*, предъ авторитетомъ котораго такъ преклоняется г. Спасскій (см. стр. 685, в), говорилъ своимъ слушателямъ: „Упоминаніе о чудесахъ (—рѣчь у него о крещеніи Константина в.—) само по себѣ не есть еще признакъ недостовѣрности, но чудеса потому и чудеса, что они повторяются не часто“ (см. „Христ. Чтен.“ 1907 г., февр., прилож., стр. 25 и отдѣльно: Лекціи по исторіи древней церкви, вып. I. Спб. 1907, стр. 25).

даетъ разсказъ Евсевія, ничего къ нему не прибавляя (I, 2). Θеодоритъ опускаетъ этотъ разсказъ, потому что начинаетъ свою исторію со времени появленія ереси аріанской. Историкъ Геласій кизическій такъ описываетъ явленіе: „Константина Богъ отъ неба вооружилъ, показавъ ему спасительный свѣтовидный символъ креста на небѣ, а надпись объясняла смыслъ видѣнія: симъ побѣдишь". Затѣмъ онъ кратко описываетъ знамя, сооруженное царемъ по образцу видѣннаго (*Gelasii Cyz.* Historia concilii nicaeni, lib. I, cap. 4—5). Очевидно,—по Евсевію. Лѣтописецъ Θеофанъ пишетъ: „Когда Константинъ находился въ великомъ недоумѣніи, вдругъ явился ему, въ шестомъ часу дня, честный крестъ, изъ свѣта устроенный, съ надписаніемъ: симъ побѣждай. Тогда Константинъ, наскоро устроивши златой крестъ" и пр. (Лѣтопись византійца Θеофана; рус. пер., Москва 1890, стр. 11). Это все тотъ же Евсевій, но въ сокращеніи. Изъ вышеприведенныхъ словъ Фотія видно, что до IX вѣка всѣ передавали нашу исторію подобно Филосторгію, т. е. въ смыслѣ Евсевія. Дальше слѣдить не зачѣмъ. Несомнѣнно, въ древности никто не думалъ противорѣчить Евсевію. Г. Спасскій не можетъ доказать обратнаго, хотя бы и хотѣлъ этого, ради своей теоріи [28]).

Оканчивая разборъ рѣчи проф. А. А. Спасскаго, одно можемъ отмѣтить, какъ положительный результатъ нашихъ личныхъ наблюденій надъ источниками, имѣющими отношеніе къ нашему вопросу;—въ древней церкви существовало двѣ версіи разсказа объ изучаемомъ событіи: одна латинская (Лактанцій, Руфинъ), сводившая явленіе Константину в. къ сонному его состоянію (версія—едва ли распространенная),

---

[28]) Нельзя не отмѣтить удивительной непослѣдовательности разсужденій проф. А. А. Спасскаго. Возбуждая (и не случайно) недоумѣнія, скепсисъ, недовѣріе къ разсказу Евсевія (какъ указано нами выше), авторъ затѣмъ нимало ни сумняся пишетъ: „привлекательное (?) по своей простотѣ извѣстіе Лактанція и величественный разсказъ Евсевія, за которыхъ (?) стоитъ авторитетъ очевидца Константина,—оба имѣютъ одинаковое право на признаніе (чѣмъ ?), и нельзя указать твердыхъ основаній (зачѣмъ и было указывать ихъ?) въ пользу исключительнаго предпочтенія того или другого" (Брош., 37). И въ другомъ мѣстѣ говоритъ: „тревожное душевное состояніе, охватившее („состояніе" и „охватившее"!) Константина,.. разрѣшается видѣніемъ во снѣ или наяву, въ которомъ онъ получаетъ высшее повелѣніе идти на бой во имя Христа" (ibid., 58).

а другая — греческая, допускавшая явленіе Константину в. произшедшимъ наяву. Этой второй версіи держались всѣ греческіе писатели, не исключая Ермія Созомена, константинопольскаго схоластика. Отчего произошло такое раздвоеніе,—затрудняемся сказать. Во всякомъ случаѣ ошибочно было бы утверждать, что западные источники стоятъ выше восточныхъ по компетентности ихъ авторовъ.

Ал. Лебедевъ.

Философія Рудольфа Эйкена *).

7. *Критика интеллектуализма.* Критика натурализма показала наличность въ содержаніи культурной жизни самостоятельнаго духовнаго процесса. Интеллектуализмъ возводитъ его въ значеніе всеобъемлющей дѣйствительности, полагая въ основу бытія космическій мыслительный процессъ. Посему естественно теперь обратиться къ критикѣ интеллектуалистической жизненной системы [1]).

Интеллектуализмъ, въ обширномъ смыслѣ, находитъ со стороны Эйкена положительную оцѣнку. Интеллектуализмъ правъ, поскольку онъ изъ дѣятельности мышленія и только изъ дѣятельности мышленія выводитъ существенные и важнѣйшіе моменты культурной жизни. Систематизація дѣйствительности, идея объективнаго міра, постепенное превращеніе наличнаго бытія въ міръ духовныхъ, идеальныхъ величинъ—все это такіе результаты, которые не могутъ явиться въ силу пассивнаго отраженія дѣйствительности въ человѣческомъ сознаніи, а предполагаютъ первоначальную и свободную дѣятельность, какою именно и является дѣятельность мысли [2]).

Однако и интеллектуализмъ, въ широкомъ смыслѣ слова, страдаетъ однимъ существеннымъ недостаткомъ — именно, незаконченностію и незавершенностію. У него нѣтъ, такъ сказать, ни начала, ни конца. Съ одной стороны, онъ оставляетъ нерѣшеннымъ вопросъ о происхожденіи мышленія и его сущности. Съ другой стороны, для него остается неяснымъ тотъ окончательный результатъ, къ которому должна привести работа мысли. Къ этому нужно прибавить еще то, что интел-

*) Продолженіе. См. май.

[1]) Die Einheit, стр. 242. [2]) Тамъ же, стрр. 243—246.

лектуализмъ, въ широкомъ смыслѣ, находитъ для себя ограниченіе въ наличности чувственныхъ величинъ, въ наличности внѣшняго міра, удерживающаго свою независимость, самостоятельность и даже враждебность духу [1]).

Въ отношеніи интеллектуализма, въ строгомъ смыслѣ, т. е. въ отношеніи ноэтизма, Эйкенъ примѣняетъ уже болѣе строгую критику. Критику ноэтизма Эйкенъ начинаетъ съ разсмотрѣнія даннаго въ ноэтизмѣ примиренія проникающихъ духовную жизнь противоположностей [2]). Эйкенъ приходитъ при этомъ къ заключенію, что разрѣшеніе жизненныхъ противорѣчій въ послѣдовательномъ интеллектуализмѣ имѣетъ мнимый характеръ, такъ какъ самыя противорѣчія имъ поняты неправильно. Изъ-за преодолѣнныхъ интеллектуализмомъ противорѣчій встаютъ новыя, разрѣшить которыя онъ уже не въ состояніи [3]).

Если мышленіе оказывается неспособнымъ дѣйствительно преодолѣть жизненныя противорѣчія, то уже это одно заставляетъ думать, что и вообще мыслительная дѣятельность не является такою всеобъемлющею силою, какою она представляется ноэтизму; а посему историческое развитіе нельзя понимать въ видѣ постепеннаго приближенія къ чисто мыслительному процессу [4]). Выше была приведена аргументація, при помощи которой обосновывалось: сначала, — что развитіе жизни есть процессъ абсолютнаго характера, а затѣмъ,—что этотъ процессъ есть процессъ духовный, интеллектуальный. Доказательство перваго положенія сводилось къ слѣдующимъ пунктамъ: a) жизненное развитіе есть непрерывное измѣненіе; b) это измѣненіе носитъ прогрессивный характеръ; c) это измѣненіе отличается единствомъ и цѣлостностію [5]). Но ни одинъ изъ этихъ пунктовъ не является обоснованнымъ. a) Процессомъ измѣненія, какъ намъ уже извѣстно изъ критики натурализма, предполагается наличность постоянныхъ и неизмѣнныхъ величинъ [6]). b) Развитіе человѣческой жизни вовсе не носитъ характера правильнаго и непрерывнаго прогресса: историческій процессъ совершается порывами, въ немъ бываютъ какъ бы приливы и отливы, эпохи подъема и упадка [7]).

---

[1]) Тамъ же, стрр. 247—249. [2]) См. выше, май, стр. 633.
[3]) Die Einheit, стрр. 251—273. [4]) Тамъ же, стр. 273.
[5]) См. выше, май, стр. 631, 632.
[6]) Die Einheit, стр. 277; срвн. выше, май, стр. 643.
[7]) Тамъ же, стрр. 274—276.

c) Наконецъ, нельзя сказать чтобы въ культурномъ развитіи человѣчества ясно выступалъ его цѣлостный характеръ: индивидуальное и частное не стирается и не теряется въ общемъ движеніи, напротивъ, оно порою весьма рѣзко выступаетъ и придаетъ ему дискретный характеръ [1]).

Столь же мало обоснованнымъ является истолкованіе процесса жизни, какъ процесса духовнаго и интеллектуальнаго. Движеніе въ сторону превращенія дѣйствительности въ духовныя и интеллектуальныя величины безспорно. Но, во-первыхъ, это движеніе наталкивается на непреодолимыя границы совнѣ. Границы, которыя здѣсь имѣются въ виду, полагаются внѣшнимъ міромъ: послѣдній и въ системѣ интеллектуализма удерживаетъ свою самостоятельность, выступаетъ въ качествѣ противоположнаго и враждебнаго духу начала [2]). Во-вторыхъ, движеніе въ сторону одухотворенія дѣйствительности имѣетъ иной смыслъ, чѣмъ тотъ, какой ему усвояетъ интеллектуализмъ; при болѣе внимательномъ отношеніи къ этому движенію мы убѣждаемся, что оно не могло быть произведено однимъ процессомъ мысли и что мыслительная дѣятельность въ этомъ случаѣ выступаетъ, какъ членъ болѣе универсальнаго и болѣе фундаментальнаго процесса.

Какъ мы знаемъ, доказательство духовности жизненнаго процесса интеллектуализмъ видитъ въ характерѣ живого единства и цѣлостности, какой пріобрѣла въ послѣднее время жизнь: все единичное, все отдѣльное человѣкъ стремится переживать въ его отношеніи къ подлинной сути, подлинному зерну дѣйствительности (Selbst) [3]). Но такой цѣлостный, исполненный внутренняго единства характеръ жизни не могъ быть произведенъ чисто логическимъ, чисто мыслительнымъ процессомъ. Вѣдь, послѣдній слагается изъ ряда отдѣльныхъ фазъ: какъ же можетъ отсюда возникнуть какое-либо дѣйствительное единство? Если же это единство фактъ, то оно, очевидно, коренится въ дѣятельности болѣе основной, болѣе полно выражающей истинную суть духовнаго существованія. Опытъ исторіи это прекрасно подтверждаетъ. Исторія учитъ насъ, что движенія теоретическаго характера, каковы раціонализмъ въ области религіи, гносеологическое направленіе въ области философіи, имѣли въ своей основѣ движенія внутренняго, жизненнаго характера [4]).

---

[1]) Тамъ же, стрр. 276—277. [2]) Тамъ же, стр. 279.
[3]) Срвн. выше, май, стр. 632. [4]) Die Einheit, стрр. 280—283.

Подобнымъ же образомъ дѣло обстоитъ и съ другимъ фактомъ, который ноэтизмъ выдвигаетъ въ свою пользу,— фактомъ разрѣшенія дѣйствительности въ міръ чисто идеальныхъ величинъ. Опять мыслительнымъ процессомъ этотъ фактъ не могъ бы быть произведенъ. Уже для самаго понятія идеальнаго, внутренняго міра нѣтъ основаній въ системѣ ноэтизма: въ самомъ дѣлѣ, какъ можетъ возникнуть нѣчто внутреннее, идеальное, въ строгомъ смыслѣ слова, въ нѣдрахъ безсубстанціальнаго, лишеннаго какого-либо внутренняго центра процесса? [1]) Конечно, ноэтизмъ можетъ истолковать весь этотъ процессъ въ смыслѣ возвращенія мысли къ самой себѣ, въ смыслѣ самосознанія мысли. Въ пользу такого пониманія дѣла, повидимому, говоритъ то значеніе, которое имѣетъ для всѣхъ областей жизни возвышеніе дѣйствительности на степень идеи и понятія. Но дѣло въ томъ, что здѣсь предъ нами не простой формально-логическій процессъ, не простой переходъ отъ представленія къ понятію, отъ единичнаго къ общему. «Обобщеніе есть, скорѣе, выраженіе новой дѣйствительности и воспринимаетъ отъ нея опредѣленное содержаніе... Такъ, государство является не простымъ возвышеніемъ человѣческаго общенія на степень большей общности, но въ немъ выростаетъ новое характерное жизненное цѣлое съ несравнимыми силами и задачами» [2]). Основной недостатокъ ноэтизма въ томъ, что онъ придаетъ абсолютное и первичное значеніе логической функціи. «Поэтому онъ хочетъ прежде всего чрезъ интеллектуальную функцію свести разнообразіе къ единству, между тѣмъ какъ, наоборотъ, единство понятія дѣлается возможнымъ лишь чрезъ единство идеальныхъ величинъ лишь чрезъ первоначальный духовный синтезъ субстанціальнаго характера. Такъ, напримѣръ, положеніе идеи Божества въ христіанской религіи вытекаетъ не изъ новаго болѣе уясненнаго понятія Бога, но понятіе становится другимъ вслѣдствіе того, что въ религіозной жизни пріобрѣла значеніе другая дѣйствительность идеи Божества» [3]). Такая конкретность свойственна и самой наукѣ. Она не есть простой прогрессъ въ сторону большихъ и большихъ обобщеній. «Конечно, она стремится къ простымъ законамъ и общимъ понятіямъ, но при всей простотѣ, при всей общности, здѣсь всегда мы имѣемъ дѣло

---

[1]) Тамъ же, стр. 284. [2]) Тамъ же, стрр. 285—286.
[3]) Тамъ же, стр. 286.

съ законами и понятіями своеобразнаго характера, съ этими опредѣленными законами и понятіями, которыя, съ точки зрѣнія простой мыслительной функціи, могли бы быть и другого свойства» [1]).

Послѣ всего сказаннаго, конечно, нельзя отнестись иначе, какъ отрицательно, къ претензіямъ ноэтизма упразднить всякое содержаніе, свести, напримѣръ, матерію на рядъ устанавливаемыхъ мыслію отношеній. «Отношенія необходимо предполагаютъ вещи или силы, между которыми они возникаютъ; на натуралистической ступени эти вещи и силы могутъ оставаться въ тѣни, на заднемъ планѣ: тамъ же, гдѣ дѣйствительность образуется изъ дѣятельности, они должны получить самостоятельное развитіе и постоянно быть на лицо»... Такъ, въ каждой области дѣйствительность обнаруживаетъ за отношеніями движущую силу идеальнаго цѣлаго. За сцѣпленіями государственнаго порядка стоитъ жизненное цѣлое народа, за разнообразіемъ нитей индивидуальнаго существованія единство самостоятельной жизни» (Selbslebens) [2]).

Итакъ, въ общемъ результатѣ, между ноэтическимъ представленіемъ и дѣйствительнымъ теченіемъ исторіи оказывается громадное разстояніе. Если мыслительная работа развиваетъ возрастающую силу, если она построяетъ міръ идеальныхъ величинъ, то она представляетъ собою нѣчто другое, чѣмъ простой мыслительный процессъ, чѣмъ движеніе отъ себя отправляющагося и къ себѣ возвращающагося мышленія. За функціями мысли отчетливо сказывается болѣе богатый и болѣе субстанціальный процессъ; самостоятельная жизнь (Selbstleben) необходима, дабы мышленіе, даже лишь въ своей спеціальной области, пришло къ извѣстному результату, дабы оно создало науку» [3]).

Въ силу такого разлада между работою мысли и подлинною дѣйствительностію интеллектуализмъ легко можетъ принять скептическое направленіе, выражающееся въ соотвѣтственномъ истолкованіи какъ прагматической, такъ и функціональной сторонъ познанія. Въ первомъ отношеніи естественно получается точка зрѣнія феноменализма, ибо мышленіе, не находя дороги къ подлинной реальности, оказывается вынужденнымъ довольствоваться явленіями. Во второмъ отношеніи столь же естественно получается точка зрѣнія субъективизма, ибо,

[1]) Тамъ же. [2]) Тамъ же, стр. 288. [3]) Тамъ же, стр. 289.

при отсутствіи у мышленія связи съ какою-либо высшею силою или сущностію, оно очевидно можетъ имѣть своими носителями только отдѣльныя субъективныя сознанія [1]).

Такимъ образомъ, ноэтическое пониманіе дѣйствительности, иными словами, раціонализмъ, или панлогизмъ, Эйкеномъ самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергается, какъ не выдерживающее испытанія чрезъ факты наличной дѣйствительности. Онъ не находитъ возможнымъ мышленіе, логическую функцію признать за первоначальную основную дѣятельность, т. е. стать на точку зрѣнія Гегеля. По мнѣнію Эйкена, факты общечеловѣческой жизни ясно говорятъ за то, что въ основѣ мышленія, а равно и другихъ видовъ дѣятельности человѣческаго духа, лежитъ какая-то болѣе основная дѣятельность. Что же это за дѣятельность? Кажется, не будетъ ошибки назвать эту дѣятельность волею, а самую точку зрѣнія Эйкена, противополагаемую имъ интеллектуализму, волюнтаризмомъ. Правда, самъ Эйкенъ такого опредѣленія признаваемой имъ первоначальной дѣятельности не даетъ: онъ вездѣ говоритъ или просто о «дѣятельности» (Thun), или о «творческомъ процессѣ» (Schaffen); однако такое опредѣленіе подразумѣвается само собою. Вѣдь у Эйкена рѣчь идетъ о дѣятельности духовнаго характера, а мы знаемъ только два вида духовной дѣятельности: мышленіе и волю. Слѣдовательно, если первичная дѣятельность Эйкена не есть мышленіе, то она должна быть волей: tertium non datur. Однако волюнтаризмъ Эйкена существенно отличается отъ волюнтаризма хотя бы Шопенгауэра или Гартмана. Какъ уже можно видѣть изъ предыдущаго, первоначальная дѣятельность, по мысли Эйкена, должна имѣть единый центръ, неизмѣнную суть, неизмѣнное субстанціальное и живое ядро (Selbst): только въ этомъ случаѣ она можетъ удовлетворить тѣмъ требованіямъ, которыя должны быть предъявлены къ основной дѣятельности. Отмѣченная особенность въ пониманіи основной дѣятельности имѣетъ важное значеніе для міровоззрѣнія Эйкена; благодаря нея въ систему Эйкена вводится личное начало. Все это будетъ подробнѣе и яснѣе развито потомъ.

Достигнувъ этого важнѣйшаго понятія своего міровоззрѣнія, понятія первоначальной субстанціальной дѣятельности, Эйкенъ старается дать ему наиболѣе надежное обоснованіе.

---

[1]) Тамъ же, стрр. 291—292.

Съ этою цѣлью онъ продолжаетъ свои нападенія на интеллектуалистическую жизненную систему. Эйкенъ уже показалъ, что тѣ результаты, которые въ интеллектуализмѣ усвояются мышленію, не могли быть произведены имъ: ни одухотвореніе, ни идеализація не могли быть дѣломъ только мысли, а предполагаетъ болѣе основную дѣятельность. Но Эйкенъ этимъ не хочетъ удовлетвориться. Чтобы окончательно поразить ноэтизмъ и обосновать свой принципъ, онъ обращается къ изслѣдованію самаго мышленія и выясняетъ невозможность разсматривать его въ качествѣ первоначальной, ни на что не опирающейся дѣятельности. Дѣятельность мышленія находитъ свое осуществленіе въ познаніи. Но именно познаніе является необъяснимымъ при такой точкѣ зрѣнія на мышленіе. Изъ мышленія, какъ абсолютной, ни на чемъ не основанной дѣятельности, нельзя обосновать ни прагматической, ни функціональной сторонъ познанія, ни, наконецъ, сочетанія обѣихъ этихъ сторонъ въ осуществившемся актѣ познанія; такое обоснованіе достигается лишь чрезъ поставленіе мышленія и познанія въ связь съ дѣятельностію субстанціальнаго характера.

1. Въ самомъ дѣлѣ, какъ чистая дѣятельность мысли можетъ изъ себя развить предметъ? чрезъ выдѣленіе изъ своего процесса опредѣленнаго акта и чрезъ противопоставленіе этого акта себѣ? Но такого противопоставленія не можетъ получиться, если подъ мышленіемъ мы будемъ разумѣть именно чистое мышленіе, т. е. простой процессъ, слагающійся изъ ряда послѣдовательныхъ фазъ. Возникновеніе предмета для насъ станетъ понятнымъ только тогда, когда мы признаемъ за голымъ процессомъ нѣкоторое субстанціальное ядро, нѣкоторое живое единство, которое могло бы связывать отдѣльныя фазы мыслительной дѣятельности и устанавливать между ними отношеніе функціи и предмета [1]).

2. Если чистое мышленіе не можетъ изъ себя произвести предметную сторону познанія, то въ одинаковой степени оно оказывается недостаточнымъ и для обоснованія его функціональной стороны. Чистое мышленіе есть рефлексирующая и формальная дѣятельность. Все дѣйствіе ея можетъ сводиться къ отображенію готовой дѣйствительности и чисто формальному преобразованію ея. Но исчерпывается ли всѣмъ этимъ дѣйствительная работа мысли въ познаніи? Какъ мы знаемъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 297.

изъ критики натурализма, на этотъ вопросъ нужно отвѣтить отрицательно. Благодаря дѣятельности научнаго познанія, возникаетъ особый міръ, отличный отъ непосредственно даннаго намъ чувственнаго міра. Этотъ новый міръ имѣетъ свои собственныя цѣнности, каковы идеи истиннаго, нравственнаго, прекраснаго, дѣлающіяся могущественными пружинами человѣческихъ дѣйствій. Такъ какъ всего этого чистое мышленіе само по себѣ совершить не можетъ, то остается допустить, что въ научной работѣ проявляется дѣйствіе послѣдней основы и внутренняго центра духовной жизни [1].

3. Наконецъ, и объединеніе прагматической и функціональной стороны познанія, объединеніе, совершающееся въ каждомъ познавательномъ актѣ, необъяснимо безъ такого же рода допущеній. Эйкену, конечно, не стоитъ большого труда показать неразрѣшимость проблемы познанія обычнымъ путемъ, или, какъ онъ выражается, изъ «изолированнаго интеллекта». Всѣ теоріи познанія запутываются въ неразрѣшимое противорѣчіе, поскольку онѣ, противополагая субъекту объектъ, въ то же время всячески стараются сдѣлать послѣдній достояніемъ перваго. Конечно, это не удается: объектъ, сдѣлавшись внутреннимъ достояніемъ субъекта, становится уже другимъ, становится объектомъ для субъекта, объектъ же, въ его подлинномъ видѣ, ускользаетъ отъ акта познанія. Но этимъ затрудненія не исчерпываются. Допустимъ, что невозможное осуществилось, и объектъ внѣ субъекта вполнѣ покрывается объектомъ внутри субъекта. Познающій субъектъ изъ этого не извлекъ бы никакихъ выгодъ, ибо для него не было бы никакихъ средствъ удостовѣриться въ такомъ соотвѣтствіи и совпаденіи; вѣдь познающій субъектъ не можетъ сбросить съ себя свое собственное существованіе и занять позицію сторонняго наблюдателя [2].

Однако, несмотря на всѣ эти, повидимому, непреодолимыя затрудненія, познаніе достигаетъ своей цѣли. Какъ же и почему это происходитъ? Это объясняется тѣмъ, что въ дѣйствительности познаніе не стоитъ изолированно, какъ это представляетъ всякая теорія познанія, а является членомъ всеобъемлющаго творческаго процесса, выражающаго основную сущность духа [3]. Это положеніе о зависимости познанія отъ

[1]) Тамъ же, стрр. 297—298. [2]) Тамъ же, стрр. 299—300.
[3]) Тамъ же, стр. 302.

основного процесса жизни Эйкенъ старается обосновать эмпирически. Онъ приводитъ факты, говорящіе о томъ, что задача познанія опредѣляется общимъ направленіемъ, общимъ духомъ времени. Напримѣръ, классическая древность, соотвѣтственно свойственному ей художественному направленію, видѣла сущность познанія въ томъ, чтобы понять міръ, какъ художественное произведеніе, превративъ хаосъ чувственныхъ впечатлѣній въ космосъ понятій [1]). Точно такъ же новое время, соотвѣтственно присущей ему тенденціи все разрѣшить въ процессъ безконечнаго развитія, понимаетъ познаніе, какъ способъ превратить дѣйствительность въ продуктъ движенія, прогрессивно развивающагося изъ своихъ собственныхъ нѣдръ [2]). Съ обыкновенной точки зрѣнія, въ этихъ фактахъ мы имѣемъ дѣло съ искаженіемъ задачъ познанія; подчиненіе познанія духу времени всякій склоненъ разсматривать, какъ отклоненіе мысли отъ правильнаго пути: чтобы наилучшимъ образомъ выполнить свою задачу, познаніе должно освободиться отъ всѣхъ стороннихъ вліяній. Но Эйкенъ смотритъ на дѣло какъ разъ обратнымъ образомъ. То, что обыкновенно разсматривается, какъ преходящее вѣяніе времени, онъ возводитъ на степень высшаго откровенія реальности, а въ подчиненіи познанія такого рода вѣяніямъ онъ видитъ единственный способъ осуществленія познаніемъ его задачи. Конечно, Эйкенъ не считаетъ свойственнаго опредѣленной эпохѣ направленія за полное и окончательное выраженіе реальности, признавая его лишь за членъ или сторону «болѣе универсальнаго творческаго процесса»; поэтому онъ подчеркиваетъ необходимость критическаго отношенія ко всѣмъ характернымъ историческимъ направленіямъ, дабы отдѣлить въ нихъ устойчивое отъ преходящаго и получить болѣе общій образъ цѣлаго [3]).

Но реальность находится въ непрерывномъ процессѣ все новаго и новаго выраженія, и потому абсолютно полное осуществленіе ея не можетъ быть достигнуто; каждая эпоха должна довольствоваться тѣмъ, что ей дано и соотвѣтственно этому опредѣлять всѣ стороны жизни, въ частности, сторону науки и познанія. Послѣднее только въ силу связи съ общимъ направленіемъ жизни осуществляетъ свою задачу, достигая объединенія функціи и предмета. Какъ же это происходитъ?

---

[1]) Тамъ же, стр. 301. [2]) Тамъ же, стр. 305.
[3]) Тамъ же, стрр. 306—307.

Чтобы понять это, нужно помнить, что указанная противоположность функціи и предмета, субъекта и объекта, равно какъ и преодолѣніе ея въ единомъ полномъ дѣйствіи, составляютъ необходимую принадлежность не только познанія, но и всего духовнаго бытія [1]). Такимъ характеромъ двойственности, двойственности, въ то же время преодолѣнной въ единствѣ, долженъ, конечно, отличаться и тотъ всеобъемлющій «творческій процессъ жизни», который Эйкенъ полагаетъ въ основу всѣхъ духовныхъ проявленій, въ частности въ основу науки и познанія. Для конкретнаго выясненія этого опять можно обратиться къ примѣру греческой культуры. Художественное направленіе, характеризующее эту культуру, осуществлялось въ превращеніи дѣйствительности въ міръ идеальныхъ величинъ: первоначально данный хаотичный міръ былъ превращенъ въ идеальное цѣлостное художественное произведеніе. Эта новая идеальная дѣйствительность уже не противостояла субъекту, какъ нѣчто чуждое ему, совершенно ему недоступное; напротивъ, она оказывалась съ нимъ въ самой тѣсной и внутренней связи и постоянно получала съ его стороны новый притокъ силъ. Съ другой стороны, и субъектъ отрѣшился отъ своей эмпирической изолированности, поскольку въ немъ начали дѣйствовать идеальныя потребности и стремленія. Такимъ образомъ, новая дѣйствительность совмѣщала и объединяла въ себѣ и субъективную сторону и объективную. «Результатъ здѣсь не былъ образованъ на одной сторонѣ и затѣмъ перенесенъ на другую, но высшая дѣйствительность возникаетъ лишь чрезъ взаимодѣйствіе и взаимопроникновеніе обѣихъ сторонъ и, такимъ образомъ, достигается ступень духовнаго творчества за предѣлами противоположности психологическаго субъекта и просто предметнаго существованія» [2]). Въ силу этого и познаніе получаетъ возможность осуществить свою задачу. Мы видѣли, что «предметный міръ не лежитъ вовнѣ и не данъ, но онъ возникаетъ и основывается въ непрерывномъ творчествѣ духа. Познаніе стоитъ внутри этого творческаго процесса и дѣйствуетъ его силою; посему оно имѣетъ участіе и въ его результатахъ и можетъ въ полномъ дѣйствіи связать функцію съ предметомъ» [3]). Конечно, это—предметъ, въ предѣлахъ упомянутаго творческаго процесса. Но въ томъ

---

[1]) См. выше, апрѣль, стрр. 499—500. [2]) Die Einheit, стр. 303.
[3]) Тамъ же.

то и дѣло, что это «полнодѣйственное» (vollthätig) творчество духа и составляетъ истинную дѣйствительность.

Вполнѣ очевидно, что принятіе такой точки зрѣнія въ корнѣ измѣняетъ смыслъ познанія, сравнительно съ обычными представленіями о его сущности. «Познаніе уже не означаетъ отображенія данной дѣйствительности во внѣ ея находящемся субъектѣ, но оно само стоитъ внутри духовной дѣйствительности и *служитъ ея развитію*, поскольку оно, раздѣляя и снова связуя, способствуетъ все большему и большему выясненію и поскольку его дѣйствіе направлено на образованіе всеобъемлющаго мірового цѣлаго; чрезъ это оно ...изъ actio transiens превращается въ actio immanens» [1]).

Такъ, изъ разсмотрѣнія мышленія и познанія Эйкенъ извлекаетъ новый рядъ аргументовъ въ пользу высшей творческой дѣятельности, лежащей въ основѣ всего процесса жизни. Но эта дѣятельность не есть простой процессъ, не есть простое движеніе, разрѣшающееся въ послѣдовательный рядъ фазъ. Какъ уже отмѣчалось выше, Эйкенъ усвояетъ этой дѣятельности субстанціальный характеръ, признаетъ присутствіе въ ней субстанціальнаго ядра, внутренняго и живого центра.

Дабы обосновать такое пониманіе основной дѣятельности, Эйкенъ обращается прежде всего къ тому соображенію, что упомянутая основная дѣятельность должна быть наиболѣе совершеннымъ объединеніемъ функціональной и предметной сторонъ жизненнаго процесса. Очевидно, для такого наиболѣе совершеннаго объединенія будетъ мало простого сосуществова-

---

[1]) Тамъ же.—Эта нѣсколько спутанная теорія познанія въ существѣ дѣла представляетъ собою видоизмѣненіе точки зрѣнія Фихте. Подобно послѣднему, Эйкенъ не видитъ для теоріи познанія другого исхода, какъ признать объектъ за продуктъ, за живое созданіе дѣятельности. Только Эйкенъ не находитъ возможнымъ усвоять свойства такой продуктивной дѣятельности мышленію. Послѣднее онъ признаетъ дѣятельностію исключительно рефлексивной и формальной (см. выше, стр. 704; срвн. Grundlinien, стр. 179). Вотъ почему онъ аппеллируетъ ко „всеобъемлющему творческому процессу", усвояя уже этому послѣднему способность создать имманентный объектъ, съ которымъ неразрывно связана и субъективная дѣятельность. Въ силу этого гносеологическая проблема выростаетъ до степени проблемы метафизической, или, точнѣе, вся дѣйствительность ставится предъ проблемой, аналогичной проблемѣ гносеологической. Поэтому нисколько неудивительно, что въ Grundlinien „проблема истины", съ которой въ тѣсной связи стоитъ и „проблема дѣйствительности", признается за всеобъемлющую проблему духа (Grundlinien, стрр. 178—185).

нія обѣихъ сторонъ въ нѣдрахъ одного и того же процесса; это объединеніе было бы внѣшнимъ и механическимъ, совершенное же объединеніе должно быть внутреннимъ и живымъ. Дѣйствительному отношенію функціональной и предметной сторонъ должно соотвѣтствовать такое единство ихъ, которое не только существуетъ, *есть*, но которое *переживается*, носителемъ котораго является живое начало. Поэтому въ основѣ высшаго и всеобъемлющаго дѣйствія должно лежать живое начало, «которое бы обнимало весь процессъ и въ его развитіи переживало свое собственное преуспѣяніе» [1]).

Такое живое единство необходимо еще и съ той стороны, что только въ этомъ случаѣ является возможность установить дѣйствительную связь между отдѣльными моментами духовнаго процесса [2]). Какъ въ индивидуальной жизни тожество личности во всѣхъ разнообразныхъ моментахъ ея существованія сохраняется только благодаря самосознанію, въ силу котораго личность находитъ и узнаетъ себя въ каждомъ отдѣльномъ моментѣ, такъ и въ общемъ процессѣ духовной жизни подлинная и внутренняя связь между отдѣльными фазами возможна только тогда, когда въ немъ есть живое начало, которое каждый моментъ относитъ къ себѣ и чрезъ то сообщаетъ единство всему процессу.

Если основное начало въ измѣняющемся процессѣ духовной жизни переживаетъ свое тожество и постоянство и чрезъ то сообщаетъ единство всему содержанію жизни, то, очевидно, оно само должно быть чѣмъ-то постояннымъ, неизмѣнно пребывающимъ (beharrend) [3]). Однако Эйкенъ не находитъ возможнымъ понимать признаваемой имъ сущности духовной жизни въ смыслѣ трансцендентнаго носителя феноменальной дѣйствительности, т. е. субстанціи, или въ смыслѣ индивидуальнаго существа, противополагаемаго реальному міру, т. е. теистическаго Бога. Сущность духовной жизни, по взгляду Эйкена, имманентна своимъ проявленіямъ, она всегда, такъ сказать, входитъ въ дѣйствіе и осуществляется въ немъ. Съ другой стороны, она является началомъ всеобъемлющимъ, не терпящимъ подлѣ себя какихъ-либо противоположностей [4]).

Но неизмѣнное присутствіе основной сущности духовной жизни въ жизненномъ процессѣ не означаетъ того, что эта

---

[1]) Die Einheit, стр. 315. [2]) Тамъ же.
[3]) Тамъ же. [4]) Тамъ же, стрр. 316—317.

сущность на всѣхъ ступеняхъ его находитъ для себя одинаковое выраженіе: «на дѣлѣ существуетъ большое различіе между ступенью, на которой она дѣйствуетъ и объединяетъ, будучи скрыта въ основаніи вещей, и ступенью, на которой она развивается со всею своею цѣлостностію и какъ цѣлое завладѣваетъ всею дѣятельностію человѣка» [1]).

Если мы, теперь, попытаемся резюмировать и синтезировать взгляды Эйкена на процессъ духовной жизни, то получается такая концепція. Духовный жизненный процессъ долженъ быть понимаемъ, какъ двустороннее развитіе изъ первоначальнаго единства, изъ первоначальнаго ядра, которое остается неизмѣннымъ отъ начала процесса до конца его, при чемъ только чрезъ такое развитіе и въ этомъ развитіи оно достигаетъ полноты своего содержанія. Впрочемъ, послѣднее касается лишь фактическаго осуществленія первоначальной сущности духовной жизни. Потенціально же вся эта полнота содержанія была ей присуща отъ начала, такъ что развитіе духовной жизни представляетъ собою осуществленіе первичныхъ потенціальныхъ задатковъ, или, какъ выражается Эйкенъ, переходъ отъ задачи къ ея фактическому выполненію [2]).

Отсюда можно видѣть, что развитіе духовной жизни у Эйкена имѣетъ близкую аналогію съ развитіемъ индивидуальнаго сознанія. Сознаніе также развивается изъ какого-то таинственнаго ядра, неуловимаго для психологическаго анализа, который вездѣ находитъ только процессъ или части процесса. Это ядро неизмѣнно и всегда само себѣ равно, и однако же жизнь приноситъ ему несомнѣнное обогащеніе и развитіе. Эта аналогія имѣла для Эйкена рѣшающее значеніе и повела къ тому, что за своимъ основнымъ принципомъ и вообще за всѣмъ развивающимся на его основѣ жизненнымъ процессомъ онъ призналъ *личный характеръ*.

8. *Жизненная система на основѣ личнаго принципа.*

а. Новое понятіе личности. Критика существующихъ жизненныхъ системъ—особенно критика интеллектуализма—привела Эйкена къ признанію наличности «космической» духовной жизни, отличающейся характеромъ цѣлостности и единства. Показать, что этотъ найденный имъ новый принципъ можетъ соотвѣтствующимъ образомъ преобразовать всю дѣйствительность, можетъ «дать бытію совершенно новое содер-

---

[1]) Тамъ же, стр. 318. [2]) Тамъ же.

жаніе и поставить предъ нимъ новыя проблемы» [1]), составляетъ главную задачу Эйкена, къ которой все предыдущее служило лишь приготовленіемъ. Осуществленіе этой задачи должно было привести къ новой жизненной системѣ, которая, по мысли Эйкена, уже дѣйствительно будетъ отличаться цѣлостнымъ и всеобъемлющимъ характеромъ.

Имѣя въ виду опредѣлить основное свойство этой новой жизненной системы и этой новой дѣйствительности, Эйкенъ характеризуетъ ее, какъ систему личной жизни [2]). Несмотря на видимую загадочность, такая характеристика бросаетъ яркій свѣтъ на туманныя очертанія Эйкеновской системы, и онъ поступилъ нецѣлесообразно, отказавшись отъ этой характеристики въ позднѣйшемъ изложеніи своего міровоззрѣнія [3]). Повидимому, это было сдѣлано изъ-за опасеній подать поводъ къ антропоморфическимъ представленіямъ [4]); но такія опасенія совершенно не основательны, такъ какъ понятіе личности у Эйкена подвергается радикальному измѣненію и исправленію и превращается почти въ полную противоположность тому, что обыкновенно разумѣютъ подъ этимъ словомъ.

Обыкновенно основаніе личности видятъ въ самой индивидуальности, въ самомъ индивидуальномъ «я» каждаго отдѣльнаго человѣка. Эйкенъ признаетъ это за роковую ошибку. На чемъ основывается высокая оцѣнка личности, напримѣръ, въ христіанствѣ? Вовсе не на томъ, что каждый человѣкъ есть опредѣленное индивидуальное живое существо, а на его отношеніи къ высшему міру. Въ христіанствѣ индивидуумъ пріобрѣтаетъ значеніе личности потому, что онъ разсматривается, какъ образъ Божій, какъ членъ высшаго порядка. Отношеніе къ такому высшему порядку и является, по Эйкену, подлиннымъ основаніемъ личности [5]).

Далѣе, личность обыкновенно отожествляютъ съ субъективностію. Съ этимъ Эйкенъ не можетъ согласиться уже потому, что субъектъ для него лишь одна сторона подлинной реальности, каковая всегда является объединеніемъ, единствомъ субъективной и предметной сторонъ. Отсюда личность не можетъ быть противоположна вещи, а заключаетъ ее въ себѣ. Личное существованіе, для Эйкена, выступаетъ не тамъ, гдѣ

[1]) Тамъ же, стр. 342. [2]) Тамъ же, 341.
[3]) Въ Grundlinien. [4]) Grundlinien, стрр. 106—107.
[5]) Die Einheit, стр. 346.

мы имѣемъ дѣло съ противоположеніемъ субъективнаго предметному, а наоборотъ, тамъ, гдѣ это противоположеніе устраняется и гдѣ единство, т. е. единое ядро жизни, находитъ для себя реальное выраженіе. Такимъ образомъ, вмѣсто субъективности, Эйкенъ признаетъ признакомъ личности тѣснѣйшее соединеніе съ объектомъ, совпаденіе съ подлинною основою жизни и бытія [1]).

Наконецъ, согласно обычному воззрѣнію, признающему носителемъ личности индивидуумъ, какъ таковой, вся совокупность личной жизни представляется въ видѣ суммы индивидуальныхъ существованій. Но Эйкенъ уже призналъ, что духовная жизнь преодолѣла такую разобщенность и пріобрѣла характеръ міровой. Въ силу этого, если понятіе личности требуетъ средоточія около извѣстнаго центра, то такой центръ для нея можетъ быть только одинъ. Такимъ образомъ, на мѣсто индивидуальной ограниченной личной жизни Эйкенъ ставитъ личную жизнь универсальную [2]).

Если резюмировать всѣ эти поправки, то можно сказать, что изъ обычнаго понятія личности Эйкенъ удержалъ лишь одно основное свойство: живое единство, находящее себѣ выраженіе въ каждомъ отдѣльномъ дѣйствіи; всѣ же остальныя опредѣленія, имѣющія мѣсто въ обычномъ понятіи личности, онъ отвергъ, какъ неосновательныя ограниченія. Поэтому, обращаясь къ фактической дѣйствительности для подтвержденія личнаго характера жизни, Эйкенъ находитъ такое подтвержденіе вездѣ, гдѣ можно констатировать дѣйствіе изъ нѣкотораго живого центра, нѣкоторое живое присутствіе единаго начала жизни. Нужно подчеркнуть, что здѣсь имѣется въ виду именно живое единство и живой центръ, а не простое единство онтологическаго характера; послѣдняго будетъ мало для признанія за извѣстнымъ процессомъ личнаго характера.

б. Фактическія основанія въ пользу личнаго характера духовной жизни. Живое присутствіе и фактическое осуществленіе единаго начала жизни Эйкенъ видитъ прежде всего въ культурѣ, во всемъ культурномъ процессѣ. Культурный процессъ не есть простое, чисто формальное видоизмѣненіе естественнаго процесса. Въ немъ и чрезъ него возникаетъ совершенно новый, независимый отъ природы міръ, міръ, имѣющій свои величины и цѣнности. Возникновеніе такого

[1]) Die Einheit, стрр. 348—351. [2]) Тамъ же, стрр. 354—355.

характернаго и цѣлостнаго міра будетъ понятно только въ томъ случаѣ, если мы признаемъ, что въ основѣ культурнаго процесса лежитъ живое начало, которое и осуществляется во всѣхъ развѣтвленіяхъ и моментахъ культурной работы, давая имъ содержаніе и смыслъ [1]). Разсмотрѣніе отдѣльныхъ результатовъ культурной работы еще болѣе укрѣпляетъ Эйкена въ этой мысли.

Въ нѣдрахъ культуры, во-первыхъ, совершается превращеніе дѣйствительности въ систематическое цѣлое. Этотъ результатъ, если въ него вдуматься, какъ слѣдуетъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что за культурной дѣятельностію стоитъ живой всеобъемлющій принципъ. Свидѣтельство становится еще болѣе яснымъ, если мы обратимъ вниманіе на характеръ устанавливаемаго въ нѣдрахъ культуры единства. Это единство характеризуется тѣмъ, что каждый членъ стоитъ въ непосредственномъ отношеніи къ цѣлому, непосредственно служитъ основной цѣли и не является средствомъ для другого члена [2]). Будь культурная работа безсубстанціальнымъ, не имѣющимъ живого центра процессомъ, единичное никогда не пріобрѣло бы такого значенія и такой самостоятельности. Такое значеніе и самостоятельность станутъ намъ понятны лишь при наличности живого центра бытія, который присутствуетъ и находитъ себѣ полное выраженіе во всѣхъ членахъ, подобно тому какъ самосознающее «я» индивидуума присутствуетъ и дѣйствуетъ въ каждомъ отдѣльномъ поступкѣ [3]).

Другимъ характернымъ результатомъ культурнаго движенія является обособленіе и разграниченіе субъективной и предметной сторонъ и затѣмъ объединеніе ихъ въ полномъ дѣйствіи (Vollthat). Какъ уже указывалось выше, такимъ совершеннымъ объединеніемъ предполагается наличность и дѣйствіе живого объединяющаго начала [4]).

Наконецъ, въ пользу личнаго характера духовной жизни говоритъ третій результатъ культурнаго развитія—одухотво-

---

[1]) Тамъ же, стрр. 362—364.

[2]) Напримѣръ, индивидуумъ въ новѣйшей культурѣ уже не хочетъ быть средствомъ для достиженія какихъ-нибудь чуждыхъ ему цѣлей (напр., цѣлей государственнаго характера), но признаетъ за собой право на абсолютную цѣнность, право на самостоятельное и непосредственное опредѣленіе своего отношенія къ цѣлому.

[3]) Die Einheit, стрр. 364—365.

[4]) Тамъ же, стрр. 366—7; срвн. выше, стрр. 708—709.

реніе бытія, превращеніе его въ идеальный мысленный міръ. Этотъ процессъ, какъ и все культурное движеніе, не можетъ быть понятъ, если мы не признаемъ, что въ его основѣ лежитъ всеобъемлющая дѣятельность, исходящая изъ опредѣленнаго живого центра. Такое признаніе является тѣмъ болѣе принудительнымъ, что здѣсь мы имѣемъ дѣло не съ правильнымъ, имѣющимъ форму поступательнаго развитія, процессомъ, но съ живою работою, совершающеюся въ борьбѣ съ постоянными противорѣчіями и заблужденіями, при непрестанной критикѣ ранѣе пройденныхъ фазъ и ранѣе совершеннаго [1]).

Отъ культурной работы вообще и ея отдѣльныхъ результатовъ въ частности Эйкенъ для обоснованія личнаго характера духовной жизни обращается къ міру цѣнностей.

Уже въ элементарномъ видѣ, именно какъ удовольствіе и страданіе, цѣнность не можетъ быть выведена изъ свойствъ силы или дѣйствія, а можетъ быть понята лишь изъ сущности живого существа: цѣнности всегда переживаются. Эти элементарныя цѣнности, столь очевидно связанныя съ существомъ живого индивидуума, не составляютъ никакой проблемы. Но помимо нихъ существуютъ цѣнности высшаго порядка, каковы, напримѣръ, добро и зло. Эти цѣнности уже не привязаны къ отдѣльному индивидууму, а выступаютъ, какъ нѣчто надъиндивидуальное, какъ общеобязательныя нормы. Онѣ не сводятся къ субъективнымъ состояніямъ индивидуума, но связаны съ опредѣленнымъ объективнымъ содержаніемъ. Наконецъ, онѣ не входитъ въ область чувственной дѣйствительности, а образуютъ особый возвышающійся надъ этою дѣйствительностію міръ. Какъ и всякія вообще цѣнности, высшія духовныя цѣнности непонятны и необъяснимы безъ наличности соотвѣтствующаго живого начала. Совершенно очевидно, что такимъ началомъ не можетъ быть отдѣльный индивидуумъ. Слѣдовательно, его нужно искать въ интеллигибельномъ мірѣ. Такъ, міръ высшихъ цѣнностей приводитъ къ признанію всеобъемлющаго личнаго начала жизни [2]).

Если духовныя цѣнности вообще говорятъ о личномъ характерѣ духовной жизни, то вполнѣ естественно ожидать явственнаго откровенія этого характера въ той области, гдѣ дѣйствуетъ и осуществляется величайшая изъ духовныхъ цѣнностей — добро. Дѣйствительно, этической области Эйкенъ

[1]) Die Einheit, стрр. 368—371. [2]) Тамъ же, стрр. 371—375.

усвояетъ это значеніе. Отличительная особенность моральныхъ дѣйствій заключается въ томъ, что въ нихъ центръ тяжести лежитъ не во внѣшнемъ результатѣ, а во внутреннемъ мотивѣ, внутреннемъ рѣшеніи. Какого же рода этотъ внутреній мотивъ? Этотъ мотивъ почерпается изъ высшей моральной необходимости, т. е. опредѣляется основною сущностію духовной жизни, которая какъ бы входитъ во всякій моральный актъ и осуществляется въ немъ [1]).

Но особенно яркое подтвержденіе наличности высшей личной жизни Эйкенъ находитъ во взаимныхъ отношеніяхъ между людьми, устанавливаемыхъ на моральной основѣ. Здѣсь личная жизнь принимаетъ осязательную форму. Отличительная особенность личной жизни, какъ мы знаемъ, состоитъ въ томъ, что всеобъемлющее единство находитъ себѣ полное выраженіе въ каждомъ отдѣльномъ моментѣ, въ каждомъ отдѣльномъ членѣ. Такимъ именно характеромъ и отличаются нравственныя отношенія между людьми. Эти отношенія основываются на одинаковомъ отношеніи всѣхъ людей къ высшему моральному міру, отношеніи, характеризующемся тѣмъ, что въ каждомъ этотъ міръ находитъ адэкватное выраженіе и каждый является его носителемъ [2]).

Наконецъ, и религія привлекается Эйкеномъ, какъ свидѣтельство въ пользу универсальнаго личнаго принципа. Религія поставляется Эйкеномъ въ тѣсную связь съ моралью. Какъ мы видѣли, въ морали, по взгляду Эйкена, устанавливается отношеніе человѣка къ интеллигибельному міру, къ основѣ духовной жизни: моральныя дѣйствія суть свободныя внутреннія рѣшенія, какъ выраженіе истинной духовной сущности человѣка, совпадающей съ сущностью духовной жизни вообще. Но для такихъ подлинно моральныхъ дѣйствій человѣкъ встрѣчаетъ препятствія и въ своей собственной ограниченности и немощи, и въ воздѣйствіи на него равнодушной къ моральнымъ интересамъ природы. Подъ вліяніемъ этихъ условій человѣкъ допускаетъ уже такія дѣйствія, которыя не выражаютъ его духовной сущности. Религія и служитъ къ преодолѣнію такого противорѣчія между дѣлами человѣка и его подлинною духовною сущностью. Это преодолѣніе совершается чрезъ надѣленіе идеальной дѣйствительности новыми силами, новыми потенціями и чрезъ новое ея откровеніе въ человѣческомъ

---

[1]) Тамъ же, стрр. 377—378. [2]) Тамъ же, стрр. 382—383.

мірѣ. Особенность этого новаго откровенія заключается въ томъ, что оно совершается въ историческомъ процессѣ. Послѣднее обусловливается тѣмъ, что противорѣчія, противъ которыхъ призвана бороться религія, существуютъ эмпирически, въ условіяхъ пространства и времени. Какъ новое характерное откровеніе идеальной дѣйствительности, религія представляетъ собою особенно отчетливое выраженіе личнаго принципа. Съ одной стороны, она устанавливаетъ особенно тѣсныя отношенія человѣка къ верховному принципу жизни, способствуя, такимъ образомъ, концентраціи человѣческаго существованія. Съ другой стороны, и послѣдній принципъ жизни, удерживая свой потусторонній характеръ, въ то же время входитъ въ эмпирическую дѣйствительность, проявляясь, какъ сила преодолѣвающая свойственныя этой дѣйствительности противорѣчія [1]). Все это, какъ мы знаемъ, суть, съ точки зрѣнія Эйкена, характерные признаки личнаго существованія *).

В. Бѣляевъ.

---

[1]) Тамъ же, стр. 738—385.

*) Окончаніе слѣдуетъ.

Основныя черты морально-психологическаго типа христіанина по новозавѣтному ученію.

Вопросъ объ основныхъ и наиболѣе существенныхъ особенностяхъ духовно - нравственнаго міра истиннаго послѣдователя Христова—столь же давній, какъ и само христіанство, и не теряетъ своего важнаго жизненно-практическаго значенія на всемъ протяженіи исторіи этого послѣдняго. Въ научно-богословской области особенную остроту этотъ вопросъ получаетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда христіанское ученіе о нравственности сопоставляется съ другими научными и философскими системами морали, или же когда идетъ рѣчь о возникновеніи христіанства и христіанской морали: отъ такого или иного рѣшенія вопроса объ основныхъ моральныхъ чертахъ истиннаго христіанина зависитъ такое или иное рѣшеніе и столь кардинальнаго для апологіи христіанства вопроса, какъ вопросъ о степени *оригинальности и самобытности* христіанской морали и объ ея *значеніи* въ исторіи духовно-нравственнаго развитія человѣчества.

При рѣшеніи интересующаго насъ вопроса, главное вниманіе чаще всего обращаютъ на опредѣленіе существенныхъ моментовъ въ содержаніи основныхъ этическихъ *понятій*, возвѣщенныхъ міру христіанствомъ, на соизмѣримость или несоизмѣримость этихъ понятій съ этическими *понятіями* же другихъ научно - философскихъ системъ. Иными словами односторонне - интеллектуалистическому, точнѣе *логическому* моменту въ данномъ случаѣ обычно удѣляется преимущественное, а иногда и исключительное вниманіе—результатъ сознательнаго или безсознательнаго увлеченія раціоналистическими тенденціями, получившими, въ общемъ, столь широкое и глубокое распространеніе въ наукѣ и философіи на

всемъ протяженіи 18 и 19 в.в. Однако, о такой постановкѣ нашего вопроса мы едва ли въ правѣ сказать, что она проникаетъ въ самую глубину затронутаго ею предмета. Вѣдь, областію представленій и логическихъ понятій нашего разсудка далеко не столь всесторонне исчерпывается внутреннее содержаніе духовно-нравственной жизни человѣка, чтобы на основаніи однихъ этихъ *понятій и сужденій* даннаго лица мы имѣли право дѣлать заключеніе, вообще, о его моральной природѣ и моральной цѣнности, *какъ цѣльной личности*. Напротивъ, область нашихъ представленій и логическихъ понятій, сравнительно со многими другими душевными функціями, отличается особенною неустойчивостію, подвижностію и, такъ сказать *поверхностностію*, вслѣдствіе чего, при сужденіи *объ основныхъ и наиболѣе глубокихъ и устойчивыхъ моральныхъ свойствахъ извѣстнаго лица и объ его сравнительной моральной цѣнности*, въ большинствѣ случаевъ оказывается рискованнымъ всецѣло полагаться на характеръ его нравственныхъ *понятій и сужденій*, игнорируя другія стороны душевной жизни человѣка, отличающіяся сравнительно большею глубиною и устойчивостію, какова, напр., область нравственныхъ инстинктовъ человѣка, его сердца и воли и, вообще, все то, изъ чего преимущественно складывается *нравственный характеръ* человѣка, со всѣмъ богатствомъ его психическаго содержанія. Въ силу этихъ соображеній, и при опредѣленіи основныхъ и наиболѣе устойчивыхъ нравственныхъ чертъ истиннаго христіанина, намъ представляется болѣе цѣлесообразнымъ центръ тяжести перенести изъ сферы *этическихъ понятій и сужденій*, возвѣщенныхъ міру христіанствомъ, въ болѣе конкретную, но въ то же время болѣе глубокую и устойчивую область—область *внутренней психики христіанина* вообще, со всѣмъ богатствомъ и разнообразіемъ ея содержанія, которое, какъ мы уже сказали, далеко не исчерпывается одними логическими понятіями и сужденіями. Другими словами, мы попытаемся, хотя бы въ самыхъ общихъ чертахъ, опредѣлить наиболѣе характерныя свойства истиннаго христіанина, какъ *морально-психологическаго типа*, на основаніи данныхъ Новаго Завѣта.

1. Два основныхъ морально-психологическихъ типа.

Въ сферѣ нравственности, въ широкомъ смыслѣ этого слова, можно, конечно, наблюдать большое разнообразіе пси-

хологическихъ типовъ, въ зависимости отъ разнообразія темпераментовъ данныхъ лицъ, ихъ общаго міросозерцанія, внѣшнихъ условій жизни и т. п.

Но все это разнообразіе морально-психологическихъ типовъ, по нашему мнѣнію, можетъ быть сведено къ *двумъ* основнымъ, настолько коренным образомъ различающимся между собою, что между ними нѣтъ *непосредственнаго* психологическаго перехода, вслѣдствіе чего измѣненіе одного изъ нихъ въ другой, противоположный ему, предполагаетъ не простую *эволюцію*, а *коренной переворотъ* во всей душевной структурѣ даннаго лица или общества. Эти два основныхъ морально-психологическихъ типа мы, можетъ быть не совсѣмъ точно, обозначимъ терминами: типъ *разсудочно-интеллектуальный* и типъ *сердечно-волевой*, въ зависимости отъ того, какая изъ основныхъ душевныхъ способностей человѣка играетъ роль доминирующаго фактора, опредѣляющаго характеръ стремленій и настроенія извѣстнаго лица, въ его отношеніяхъ къ самому себѣ, другимъ людямъ и ко всему міру, а также соотвѣтствующій характеръ его внѣшняго поведенія. Въ разсудочно-интеллектуальномъ типѣ такимъ доминирующимъ факторомъ является *разсудокъ* человѣка съ его *логическими* формами мышленія, или же, по терминологіи Канта, нашъ *теоретическій разумъ*, а по терминологіи великаго психолога-моралиста Ѳ. М. Достоевскаго (въ „Идіотѣ“), умъ—*не главный*. Въ основѣ же всѣхъ стремленій второго изъ отмѣченныхъ нами морально-психологическихъ типовъ, въ его отношеніи къ самому себѣ и къ внѣшнимъ вещамъ и людямъ, лежатъ преимущественно потребности и запросы человѣческаго *сердца* и человѣческой *воли*, т. е.—слѣдуя терминологіи Канта—постуляты нашего *практическаго разума*, или же, по Достоевскому,—запросы нашего *главнаго* ума. По существу, въ этомъ своемъ подраздѣленіи морально-психологическихъ типовъ мы слѣдуемъ тому же разграниченію, какое имъ даетъ въ своихъ романахъ Достоевскій, исходившій въ данномъ случаѣ изъ основъ *христіанскаго* міросозерцанія, христіанскаго пониманія и христіанской оцѣнки характерныхъ чертъ нравственной природы человѣка [1]).

---

[1]) Поясняя конкретными примѣрами нашу точку зрѣнія, мы скажемъ, что, по нашему мнѣнію, къ важнѣйшимъ разсудочно-интеллектуальнымъ типамъ въ романахъ Достоевскаго могутъ быть отнесены, напр., Раскольниковъ, Иванъ Карамазовъ и т. п. герои, руководившіеся

Каковы существенно-характерныя черты того и другого изъ отмѣченныхъ нами морально-психологическихъ типовъ, въ ихъ послѣдовательномъ и, такъ сказать, нормальномъ, естественномъ развитіи, и къ какому изъ этихъ морально-психологическихъ типовъ мы должны отнести типъ истиннаго христіанина, какимъ онъ рисуется предъ нами по ученію Новаго Завѣта?

Коренное психологическое отличіе *разсудочно-интеллектуальнаго* моральнаго типа отъ *сердечно-волевого* заключается, прежде всего, въ преобладаніи въ немъ элемента *пассивности* или *косности* надъ элементомъ активности (независимо

въ своихъ поступкахъ, главнымъ образомъ, доводами своего *разсудка*, или же своего *„не главнаго“* ума, а къ *сердечно-волевымъ* типамъ слѣдуетъ отнести такихъ героевъ Достоевскаго, какъ князь Мышкинъ, старецъ Зосима, Алеша Карамазовъ и нѣкоторые другіе, не блистающіе своимъ формально-логическимъ разсудкомъ, но зато богато одаренные *главнымъ* умомъ—чуткимъ до прозорливости сердцемъ и органически направленной къ добру волей. Во избѣжаніе недоразумѣній въ дальнѣйшемъ, мы здѣсь же считаемъ нужнымъ подчеркнуть, что употребляя термины „теоретическій разумъ“, съ одной стороны, и „практическій разумъ“, съ другой,—мы этимъ вовсе не хотимъ сказать того, что подъ теоретическимъ разумомъ мы непремѣнно подразумѣваемъ наклонность къ *научному* отвлеченному мышленію, а практическій разумъ понимаемъ въ смыслѣ житейской дѣловитости, или такъ называемой житейской практичности. Въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ въ виду просто *общій психологическій укладъ* извѣстнаго лица, *независимо отъ степени его умственнаго развитія или рода дѣятельности и занятій*, а въ зависимости отъ того, какая изъ указанныхъ нами выше основныхъ душевныхъ способностей человѣка оказывается въ немъ преобладающею. Человѣкъ разсудочнаго душевнаго уклада можетъ и вовсе не получить никакого научнаго образованія, равно какъ при этомъ свободно можетъ проявить наклонность къ *житейскому* практицизму. Смердяковъ съ такимъ же правомъ можетъ быть отнесенъ къ разсудочно-интеллектуальному типу, какъ и Иванъ Карамазовъ, несмотря на всю разницу въ ихъ умственномъ развитіи. Разсудочность того и другого нисколько не помѣшала имъ быть въ извѣстной степени практическими натурами *въ житейскомъ смыслѣ этого слова*. Напротивъ, какъ увидимъ ниже, односторонняя разсудочность, какъ нельзя больше, и предрасполагаетъ къ этому. Съ другой стороны, человѣкъ, въ душевной организаціи котораго преобладающую роль играетъ практическій разумъ въ Кантовскомъ смыслѣ этого слова, можетъ не имѣть рѣшительно ничего общаго съ такъ называемою житейскою практичностью. Таковы, напр., упомянутые выше типы Зосимы, кн. Мышкина и Алеши, обладающіе богатымъ запасомъ практическаго разума, въ Кантовскомъ смыслѣ этого слова, и въ то же время совершенно чуждые житейскаго „практицизма“.

отъ самого содержанія нравственныхъ идеаловъ). Въ то время, какъ человѣкъ сердечно-волевого типа живо ощущаетъ и соотвѣтствующимъ образомъ реагируетъ на явленія внѣшняго міра или собственныхъ душевныхъ переживаній,—разсудочно-интеллектуальный типъ относится и къ самому себѣ и къ внѣшнему міру болѣе или менѣе безстрастно, преимущественно, какъ къ *объекту познанія* наличной дѣйствительности, а не какъ къ объекту, подлежащему въ той или иной мѣрѣ творческому воздѣйствію и измѣненію со стороны даннаго субъекта, соотвѣтственно запросамъ его сердца и его свободной воли. Другими словами, разсудочно-интеллектуальный типъ, въ противоположность сердечно-волевому, является, въ своемъ чистомъ видѣ, скорѣе безстрастнымъ наблюдателемъ всего происходящаго въ немъ самомъ и во внѣшнемъ мірѣ, чѣмъ активнымъ, творчески-дѣятельнымъ членомъ жизни, окружающей его извнѣ и происходящей въ немъ самомъ. Такого своего крайняго развитія отмѣченная нами характерная черта разсудочно-интеллектуальнаго типа, конечно, достигаетъ сравнительно рѣдко. Въ большинствѣ же случаевъ *пассивность* разсматриваемаго нами типа, какъ результатъ его разсудочнаго, такъ сказать, „головного“ отношенія къ жизни, проявляется въ томъ „житейскомъ спокойствіи“, или, вѣрнѣе сказать, въ той черствости, съ какою человѣкъ этого типа относится къ біенію пульса окружающей его жизни. Это—человѣкъ, который о себѣ съ правомъ можетъ сказать: „Не движась я смотрю на суету мірскую и философствую сквозь сонъ“. Этотъ типъ человѣка, *односторонне-разсудочно* и потому *пассивно-безучастно* относящагося къ жизни, несомнѣнно имѣлъ въ виду и Лермонтовъ въ своей извѣстной „Думѣ“ („Печально я гляжу на наше поколѣнье“). Такое флегматичное и косное отношеніе къ жизни со стороны человѣка разсудочно-интеллектуальнаго типа, само по себѣ, нисколько не препятствуетъ ему иногда быть „дѣльцомъ“ и „практичнымъ человѣкомъ“ въ житейскомъ смыслѣ этого слова, для чего весьма часто вовсе и не требуется проявленія свободной творческой активности, а достаточно бываетъ лишь умѣть „плыть по теченію“, что вполнѣ гармонируетъ съ его косностью и сердечной черствостью, съ его неспособностію живо и чутко откликаться на явленія окружающей его жизни. А поскольку *живое ощущеніе* (а не простое безстрастное познаніе) жизни, происхо-

дящей внѣ насъ и въ насъ самихъ, и соотвѣтствующее реагированіе на все то, что вызываетъ въ насъ извѣстныя чувства и стремленія, поскольку все это составляетъ самое существенное нормальное свойство всякой нравственности, какъ таковой,—постольку разсудочно-интеллектуальный типъ, *въ своемъ послѣдовательномъ развитіи*, идетъ къ *отрицанію* нравственности, какъ извѣстной самостоятельной сферы душевной жизни человѣка, стремясь все содержаніе этой послѣдней свести въ узкія рамки пассивно-познавательной дѣятельности человѣка. *Аморализмъ*—не безнравственность, въ смыслѣ *извращенія* нравственныхъ понятій и стремленій, а именно, *принципіальное отрицаніе* нравственности—является тѣмъ конечнымъ итогомъ, къ какому приходитъ разсудочно-интеллектуальный типъ, въ своемъ послѣдовательномъ развитіи, не выходя за черту своихъ специфическихъ категорій. Вслѣдствіе этого разсудочно-интеллектуальный моральный типъ, какъ идущій въ своемъ послѣдовательномъ развитіи по пути принципіальнаго отрицанія морали, тѣмъ самымъ, въ концѣ концовъ, по существу дѣла, приходитъ къ *самоотрицанію*,—тогда какъ сердечно-волевой типъ, творчески-активный по самой своей природѣ, въ своемъ нормальномъ послѣдовательномъ развитіи, стремится всесторонне исчерпать эту основную формальную черту нравственности и, слѣд., имѣетъ тенденцію къ *самоутвержденію*, а не къ самоотрицанію. Правда, и сердечно-волевой типъ не относится принципіально-отрицательно къ разсудочно-познавательной способности и дѣятельности человѣка; но эта дѣятельность въ его глазахъ не имѣетъ исключительнаго, по своей важности, и самостоятельнаго значенія, а скорѣе является лишь средствомъ къ развитію въ душѣ даннаго лица элементовъ его *свободной активности*.

Въ связи съ только что нами отмѣченною характерною чертою разсудочно-интеллектуальнаго типа, въ его отличіи отъ типа сердечно-волевого, находится между ними другое существенно-характерное, тоже *формальное* различіе. Сущность его сводится къ тому, что въ то время, какъ сердечно-волевой типъ имѣетъ тенденцію къ утвержденію и всестороннему развитію тѣхъ душевныхъ элементовъ, которые составляютъ самое зерно человѣческой *личности*,—въ разсудочно-интеллектуальномъ типѣ, въ его, такъ сказать, чистомъ видѣ, эта тенденція выражена въ высшей степени слабо; даже

болѣе того: въ своемъ послѣдовательномъ развитіи, разсудочно-интеллектуальный типъ стремится не къ утвержденію себя, какъ *личности*, а къ самоотрицанію. Да иначе и быть не можетъ, разъ активность, которой недостаетъ разсудочно-интеллектуальному типу, составляетъ одно изъ основныхъ свойствъ личности, какъ таковой. Если человѣкъ и сознаетъ себя существомъ, отличнымъ отъ окружающаго его внѣшняго міра, не сливающимся съ этимъ послѣднимъ; если каждый изъ насъ въ своихъ собственныхъ глазахъ представляется имѣющимъ извѣстную самостоятельную цѣнность и значеніе,—то лишь потому и постольку, поскольку онъ сознаетъ себя *активнымъ* членомъ окружающей его міровой жизни, поскольку онъ, съ одной стороны, ощущаетъ въ себѣ воздѣйствіе внѣшняго міра, пріятное для него или непріятное, а съ другой стороны, чувствуетъ, что и онъ способенъ такъ или иначе реагировать и дѣйствительно реагируетъ на получаемыя имъ извнѣ впечатлѣнія. Именно, въ *сердцѣ* человѣка и въ его *свободной волѣ*, т. е. въ тѣхъ душевныхъ способностяхъ человѣка, которыя составляютъ фундаментъ его активности, и заключается зерно для развитія въ человѣкѣ сознанія его личности, его противоположности и самостоятельности, какъ *субъекта*, по отношенію къ внѣшнему міру, *какъ объекту*. Другими словами, постуляты для развитія въ человѣкѣ сознанія его личности исходятъ не отъ его теоретическаго разума, а отъ разума *практическаго*. Теоретическій же разумъ *самъ по себѣ*, со своими формально-логическими формами мышленія, не только не ведетъ къ развитію въ человѣкѣ сознанія его личности, но скорѣе наоборотъ, въ концѣ концовъ, приходитъ къ ея отрицанію. Прежде всего, для *безстрастно познающаго* теоретическаго разума, именно, вслѣдствіе этой *безстрастности*, значительно стушевывается пограничная черта между субъектомъ и объектомъ: въ глазахъ теоретическаго разума, независимо отъ самоощущенія человѣкомъ себя, какъ существа чувствующаго и желающаго,—самъ познающій субъектъ является такимъ же *объектомъ* познанія (точнѣе самопознанія), какъ и объективный міръ. Съ другой стороны, этотъ внѣшній, объективный міръ нашему теоретическому разуму оказывается доступнымъ лишь въ той мѣрѣ, въ какой онъ прошелъ сквозь призму *субъективныхъ* формъ нашего мышленія. Отсюда—неизбѣжная наклонность теорети-

ческаго разума къ *крайнему субъективизму*, при которомъ внѣшій міръ утрачиваетъ свою *самостоятельную* онтологическую цѣнность, равносильную съ познающимъ его субъектомъ. Но и въ этомъ послѣднемъ случаѣ конечный результатъ получается тотъ же: граница между субъектомъ и объектомъ стушевывается, а слѣдовательно, и тѣмъ и другимъ путемъ теоретическій разумъ, предоставленный самому себѣ, приводитъ человѣка къ его *самоотрицанію*, какъ личности.—Къ этому отрицательному выводу теоретическій разумъ приходитъ также въ силу того, что, смотря на человѣка и на весь міръ сквозь призму логическихъ формъ своего мышленія, т. е. сквозь призму *логической необходимости*,—онъ и во всемъ томъ, что является объектомъ его познанія, также склоненъ видѣть выраженіе законовъ *необходимости*. Характерную черту своей собственной природы теоретическій разумъ, такимъ образомъ, переноситъ и на весь міръ, объектъ своего познанія: субъективная *логическая необходимость* функцій теоретическаго разума, будучи распространена имъ на объективный міръ, обращается *въ необходимость натуральную*. Строгій детерминизмъ является конечнымъ выводомъ теоретическаго разума человѣка,—тогда какъ его *практическій* разумъ, долженствующій считаться съ запросами человѣческаго сердца и свободной воли человѣка,—и во всей міровой жизни видитъ проявленіе не законовъ одной натуральной необходимости, а законовъ, исходящихъ отъ существа, одареннаго свободной волей, и потому носящихъ на себѣ отпечатокъ этой послѣдней. Но, при послѣдовательно проведенной детерминистической точкѣ зрѣнія, къ каковой имѣетъ необходимую наклонность разсудочно-интеллектуальный типъ,—въ послѣднемъ не можетъ получить должнаго развитія сознаніе имъ своей *личности*, поскольку въ этомъ случаѣ человѣкъ мыслится, лишь какъ необходимое натуральное звено въ міровой жизни, лишенное способности свободнаго, активнаго воздѣйствія на внѣшній міръ и даже на ходъ теченія своей собственной жизни. Совершенно обратное мы, очевидно, должны сказать о сердечно-волевомъ типѣ, природѣ котораго односторонне-детерминистическая точка зрѣнія безусловно чужда. Само собою понятно, что детерминизмъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, въ свою очередь, представляетъ изъ себя весьма неблагопріятную почву для развитія въ человѣкѣ его

активности. Детерминизмъ въ сферѣ практической жизни легко переходитъ въ *фатализмъ* и *апатію* [1]).

Опредѣленно выраженная наклонность къ послѣдовательному *эмпиризму* и *натурализму* и вытекающая отсюда принципіальная *безрелигіозность*—составляетъ третью характерную черту резсудочно-интеллектуальнаго типа, въ его отличіи отъ типа сердечно-волевого, не удовлетворяющагося міромъ наличной, эмпирической дѣйствительности и стремящагося подняться въ область бытія премірнаго, каковое бытіе и является объектомъ религіознаго сознанія человѣка. Это наше положеніе является лишь непосредственнымъ выводомъ изъ того геніальнаго, по глубинѣ и тонкости, психологическаго и гносеологическаго анализа характерныхъ свойствъ теоретическаго и практическаго человѣческаго разума, какой давно

[1]) Въ русской художественной литературѣ наиболѣе послѣдовательное развитіе разсудочно-интеллектуальнаго типа, съ только-что нами разсмотрѣнной стороны, а вмѣстѣ съ тѣмъ сознательный или безсознательный, но фактически безпощадно строгій приговоръ этому типу, даетъ Л. Андреевъ, въ лицѣ полусумасшедшаго преступника, героя повѣсти „Мои записки", смотрящаго на міръ лишь сквозь „желѣзную рѣшетку" логичееки-разсудочной необходимости. Такой крайней притупленности въ области сердца и воли разсудочно-интеллектуальный типъ, конечно, достигаетъ сравнительно рѣдко. Весьма часто узкая разсудочность человѣка этого типа не препятствуетъ ему проявлять извѣстную внѣшнюю настойчивость и энергію въ достиженіи своихъ цѣлей. Но эта настойчивость и энергія разсудочно-интеллектуальнаго типа, поскольку онъ остается вѣренъ себѣ, всегда носить на себѣ печать *душевной холодности и инертности*, склонныхъ перейти въ тотъ своего рода душевный *автоматизмъ*, которымъ, напр., характеризуется дѣятельность фаталиста, даже при ея внѣшней настойчивости. При отсутствіи сильныхъ *душевныхъ переживаній*, внѣшняя твердость характера, сама по себѣ, еще не доказываетъ того, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ ярко выраженной свободной активностію; такая *внѣшняя* твердость характера легко можетъ уживаться съ крайнею апатичностію ко всему существующему, при которой, конечно, невозможно говорить ни о наличности въ этомъ человѣкѣ развитаго сознанія своей личности, ни объ его активности. Въ силу всего этого, мы въ правѣ подвергнуть сомнѣнію самую-то „твердость" характера, которую часто, повидимому, проявляетъ человѣкъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, разъ эта „твердость" вытекаетъ не изъ полноты и богатства душевныхъ переживаній, а отъ недостатка этихъ послѣднихъ, отъ безучастнаго отношенія къ явленіямъ окружающаго міра или изъ фаталистическаго убѣжденія въ томъ, что „чему быть, того не миновать" и что „отъ судьбы не уйдешь"... Это—не живой человѣкъ, а скорѣе—живая *машина*, или же, что называется, — „человѣкъ въ футлярѣ"...

уже сдѣланъ Кантомъ. И, дѣйствительно, разъ нашъ теоретическій разумъ самъ по себѣ, по самой своей природѣ, какъ это доказано Кантомъ, не можетъ подняться выше наличной эмпирической дѣйствительности, то, слѣд., и разсудочно-интеллектуальный морально-психологическій типъ, являющійся выраженіемъ характерныхъ свойствъ *теоретическаго* разума, по существу дѣла, пока онъ остается вѣренъ самому себѣ, долженъ или принципіально отрицать всякую иную дѣйствительность, помимо дѣйствительности эмпирической, т. е., долженъ отрицать бытіе премірнаго Бога, загробную жизнь и, вообще, потустороннiй міръ, или же, по крайней мѣрѣ, считать все, выходящее за границу эмпирической дѣйствительности, чѣмъ-то для него лично совершенно безразличнымъ и не имѣющимъ никакого жизненно-практическаго значенія, поскольку все трансцедентное, *если* даже оно и существуетъ, не можетъ быть объектомъ познанія теоретическаго разума, предоставленнаго самому себѣ. Такъ или иначе, но *живого стремленія* къ премірному бытію разсудочно-интеллектуальный типъ, въ своемъ чистомъ видѣ, проявлять не можетъ, а слѣдовательно, къ нему безусловно, по существу дѣла, не приложимъ предикатъ *религіозности*. Если разсудочно-интеллектуальный типъ, съ его приматомъ *теоретическаго* разума, вопреки своей природѣ, въ силу какихъ-нибудь постороннихъ мотивовъ, и обнаружитъ попытку подняться выше границъ натуральной, эмпирической дѣйствительности, то далѣе голаго отрицанія этой послѣдней онъ, предоставленный самому себѣ, пойти не можетъ: отрицаемой имъ эмпирической дѣйствительности, которою исчерпывается все его содержаніе,—теоретическій разумъ разсудочно-интеллектуальнаго типа можетъ противопоставить лишь свои безсодержательныя формально-логическія категоріи мышленія, т. е. реальную эмпирическую дѣйствительность онъ въ этомъ случаѣ замѣняетъ логическими абстракціями отъ этой послѣдней. Самое большее отступленіе, какое въ данномъ случаѣ можетъ позволить себѣ теоретическій разумъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, не теряя окончательно своихъ специфическихъ свойствъ,—это допустить бытіе Бога, какъ отвлеченной *идеи*, какъ отвлеченнаго *понятія*, но не какъ живой личности. Не можетъ разсудочно-интеллектуальный типъ самъ по себѣ возвыситься до понятія о личномъ Божествѣ и о личномъ безсмертіи человѣческой души и еще по-

тому, что ему, какъ объ этомъ мы говорили выше, вообще чуждо живое сознаніе *свободной личности*, какъ таковой. Признавая господство во всемъ мірѣ законовъ *натуральной необходимости*, теоретическій разумъ разсудочно-интеллектуальнаго типа по этому самому, вообще, не можетъ признать *личнаго* начала бытія, съ его свободной волей. Въ силу своей безрелигіозности, и *мораль* разсудочно-интеллектуальнаго типа естественно должна носить *автономный* характеръ.— Въ противоположность всему этому, *сердечно-волевой типъ*, съ его *практическимъ* разумомъ, постулирующимъ, по самой своей природѣ, какъ это доказалъ уже Кантъ, къ бытію премірнаго, личнаго, благого и всемогущаго Бога и къ признанію личной загробной жизни и мздовоздаянія,—является по этому самому не только типомъ, по существу *моральнымъ*, но также типомъ *религіознымъ*, при чемъ въ религіи сердечно-волевой типъ ищетъ *санкціи* своимъ моральнымъ, практическимъ потребностямъ и стремленіямъ, т. е. санкціи запросамъ своего сердца и воли и, такимъ образомъ, въ своемъ послѣдовательномъ развитіи, религію ставитъ выше морали, видя въ ней *основу* для этой послѣдней.

Принципіальный *теоретическій оптимизмъ*, нисколько не гарантирующій отъ самаго крайняго и безотраднаго пессимизма *въ жизненно-практической сферѣ*,—является дальнѣйшей характерной чертой разсудочно-интеллектуальнаго типа, въ его отличіи отъ сердечно-волевого, который, при *умѣренномъ пессимизмѣ* въ своемъ взглядѣ на *наличную* дѣйствительность, въ то же время полонъ самыхъ *свѣтлыхъ оптимистическихъ* надеждъ и чаяній относительно *будущаго* своей личной и міровой жизни. Теоретическій оптимизмъ естественнымъ образомъ вытекаетъ изъ самой природы теоретическаго разума, играющаго доминирующую роль въ душевной жизни разсудочно-интеллектуальнаго типа, — поскольку теоретическій разумъ смотритъ на весь міръ сквозь призму логическихъ формъ своего мышленія, вслѣдствіе чего, *логическую* стройность и связность своего субъективнаго міра понятій онъ переноситъ и на міръ объективный, постигая и его, какъ стройную систему понятій, но уже объективированныхъ, въ формѣ натурально-цѣлесообразнаго космоса. Въ этомъ космосѣ, каждая отдѣльная его часть, съ точки зрѣнія теоретическаго разума, не только стоитъ въ причинной связи со всѣмъ ходомъ міровой жизни, но и служитъ интересамъ

цѣлаго космоса, подобно тому, какъ въ субъективномъ мірѣ логическихъ понятій каждое изъ нихъ занимаетъ опредѣленное ему законами логики мѣсто, служа интересамъ логической стройности всей связной системы понятій даннаго лица. Но удержаться навсегда на этой принципіально-оптимистической позиціи разсудочно-интеллектуальный типъ могъ бы лишь въ томъ случаѣ, если бы и вся міровая жизнь текла исключительно по законамъ *теоретическаго* разума, сквозь призму котораго этотъ типъ стремится смотрѣть на міръ. Въ дѣйствительности же это—далеко не такъ, и цѣлесообразность наличнаго состоянія міра является вовсе не столь ужъ безусловною и безспорною, какъ этого хочетъ нашъ теоретическій разумъ. А такъ какъ душевная жизнь даже разсудочно - интеллектуальнаго типа не вся, безъ остатка, исчерпывается однимъ лишь его теоретическимъ разумомъ, хотя послѣднему здѣсь и принадлежитъ доминирующая роль; такъ какъ, помимо теоретическаго разума, внѣшній міръ, такъ или иначе, проникаетъ въ сознаніе *всякаго* человѣка также и сквозь призму его сердечныхъ и волевыхъ запросовъ и потребностей, далеко не всегда идя навстрѣчу этимъ послѣднимъ,—то естественно, что разсудочно-интеллектуальный типъ, при своемъ соприкосновеніи съ практическою жизнію, впадаетъ въ неразрѣшимыя, съ точки зрѣнія теоретическаго разума, самопротиворѣчія: теоретическій разумъ, этотъ безапелляціонный въ глазахъ разсматриваемаго нами типа судья, говоритъ о безусловной цѣлесообразности всего міра, а реальная, объективная жизнь говоритъ нѣчто другое. Но, разъ потерявъ подъ собою почву, теоретическій разумъ, именно, въ силу своей безусловной *логичности*, оказывается совершенно безпомощнымъ сохранить свою прежнюю оптимистическую позицію: теоретическій разумъ не можетъ примириться даже съ одной отрицательной инстанціей, поскольку тогда должно рушиться все его стройное зданіе субъективной системы понятій, подчиненныхъ необходимымъ законамъ логики, не признающей никакихъ исключеній изъ общаго правила. Потерявъ опору въ теоретическомъ разумѣ, разсудочно-интеллектуальный типъ, не имѣя въ то же время опоры въ практическомъ разумѣ, пока онъ остается вѣренъ самому себѣ,—неизбѣжно долженъ впасть въ противоположную крайность—*въ безнадежный пессимизмъ*. И этотъ пессимизмъ для разсудочно-

интеллектуальнаго типа оказывается тѣмъ болѣе безпросвѣтнымъ, что его теоретическій разумъ утверждаетъ *натуральную необходимость и неизмѣняемость законовъ наличной дѣйствительности и ихъ независимость отъ свободной воли человѣка*, откуда вытекаетъ *натуральная необходимость* наличнаго печальнаго положенія вещей и невозможность для человѣка этотъ порядокъ измѣнить; высшей же, сверхнатуральной помощи разсматриваемый нами типъ, какъ мы видѣли, не признаетъ. Теоретическое упорство въ отстаиваніи цѣлесообразнаго устройства вселенной въ данномъ случаѣ не только мало чѣмъ можетъ помочь дѣлу, но скорѣе способно еще болѣе усилить пессимистическое настроеніе даннаго лица. Въ самомъ дѣлѣ, имѣетъ ли сколько-нибудь достаточное основаніе разсчитывать на лучшее будущее тотъ, чьи стремленія и желанія не находятъ себѣ удовлетворенія даже въ цѣлесоразно-устроенномъ, на его взглядъ, мірѣ? Не *логичнѣе ли* будетъ, если такой человѣкъ признаетъ себя непригоднымъ членомъ въ общемъ цѣлесообразно-устроенномъ міровомъ организмѣ, самою природою предназначеннымъ къ смерти? Теоретическій разумъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, если онъ будетъ вѣренъ себѣ, на эти вопросы несомнѣнно долженъ дать утвердительный отвѣтъ, въ смыслѣ совѣта покончить съ собою самоубійствомъ. Элементъ *пассивности*, составляющій одну изъ характерныхъ чертъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, и самъ по себѣ и въ связи съ отсутствіемъ всякой надежды на сверхъестественную помощь,—несомнѣнно еще въ большей степени долженъ предрасполагать такого человѣка къ столь пессимистическому выводу: вѣдь, разсудочно интеллектуальному типу болѣе свойственно *познавать* наличную дѣйствительность, чѣмъ энергично бороться съ ея дефектами. Не всегда, конечно, теоретическій оптимизмъ разсудочно-интеллектуальнаго типа смѣняется пессимизмомъ: для этого требуется наличность извѣстнаго рода тяжелыхъ жизненныхъ условій, которыя могли бы доказать фактическую иллюзорность теоретическаго оптимизма; но *возможность* такого рѣзкаго перехода отъ крайняго оптимизма къ не менѣе крайнему пессимизму въ психикѣ разсудочно-интеллектуальнаго типа всегда имѣется на лицо. Точно также не всегда пессимизмъ разсматриваемаго нами типа достигаетъ своихъ крайнихъ размѣровъ: въ большинствѣ случаевъ этотъ пессимизмъ огра-

ничивается просто *пассивно-апатичнымъ*, безучастнымъ отношеніемъ къ жизни, какъ результатъ сознанія своего безсилія измѣнить тяжелую наличную дѣйствительность.—Совершенно иную картину, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, представляетъ изъ себя типъ сердечно-волевой. Постигая міръ сквозь призму желаній и стремленій своего *сердца* и *воли*, о полномъ удовлетвореніи которыхъ не можетъ быть рѣчи уже въ силу ихъ безграничности, въ силу того, что въ самой природѣ *практическаго разума*, какъ таковаго, лежитъ постоянная потребность активнаго видоизмѣненія дѣйствительности, соотвѣтственно запросамъ человѣческаго сердца и воли, — въ силу всего этого, сердечно-волевой типъ, въ своемъ отношеніи къ наличной дѣйствительности, всегда бываетъ, въ извѣстной степени, проникнутъ духомъ *относительнаго пессимизма*. Практическій разумъ сердечно-волевого типа постигаетъ міръ не только съ точки зрѣнія его *наличнаго состоянія*, какъ это свойственно теоретическому разуму, а предъявляетъ къ нему также вопросъ о томъ, какимъ онъ *долженъ быть*, чтобы онъ соотвѣтствовалъ идеаламъ его сердца и воли. Идеалы же эти, *поскольку они идеалы*, всегда идутъ *впереди* наличной дѣйствительности, а потому извѣстное чувство *неудовлетворенности* этою послѣднею для разсматриваемаго нами типа—неизбѣжно. Но этотъ пессимизмъ сердечно-волевого типа, въ его чистомъ, идеальномъ видѣ, никогда не переступаетъ границъ пессимизма *относительнаго, умѣреннаго*, поскольку человѣкъ этого типа убѣжденъ въ возможности измѣненія къ лучшему наличнаго несовершеннаго порядка вещей, исходя, во-первыхъ, изъ вѣры въ бытіе всемогущаго и благого личнаго Бога, Своею свободною волею могущаго направить къ благому концу ходъ міровой жизни и жизни каждаго отдѣльнаго человѣка, во вторыхъ,—изъ вѣры въ возможность свободнаго и активнаго воздѣйствія и со стороны самого человѣка на теченіе не только его личной жизни, но также и внѣшняго порядка вещей. Пессимизмъ сердечно-волевого типа, при взглядѣ на печальное *настоящее*, смягчается свѣтлой надеждой на лучшее *будущее*; активность же, присущая человѣку этого типа, можетъ служить гарантіей того, что онъ, при наличности этой надежды, не погрузится въ сладостный квіэтизмъ, а будетъ дѣятельно и энергично стремиться къ тому, чтобы это отдаленное свѣтлое „будущее“ постоянно превращать въ осязательное „настоящее“.

Разсматриваемые нами два основныхъ морально-психологическихъ типа рѣзко различаются между собою и со стороны *конечной цѣли* нравственныхъ стремленій каждаго изъ нихъ и средствъ къ ея достиженію. Не выходя за предѣлы наличной эмпирической дѣйствительности, съ ея неизмѣнными натуральными законами, теоретическій разумъ разсудочно-интеллектуальнаго типа не указываетъ ему иной цѣли, кромѣ той, какая можетъ быть достигнута здѣсь на *землѣ*, и при посредствѣ *естественныхъ силъ самого человѣка*. Отъ *своего собственнаго теоретическаго разума* разсудочно-интеллектуальный типъ ищетъ указанія и цѣлей, къ которымъ онъ долженъ стремиться въ своей жизни, и средствъ къ ея достиженію, а иныхъ цѣлей и средствъ, кромѣ тѣхъ, какія можетъ дать натуральная, эмпирическая дѣйствительность, теоретическій разумъ, по своей природѣ, не указываетъ, да съ точки зрѣнія своего принципіальнаго оптимизма, въ его натуралистической окраскѣ, и не имѣетъ къ тому никакихъ побудительныхъ мотивовъ. По вопросу о конечной *цѣли* нравственныхъ стремленій человѣка и *средствъ* къ ея достиженію, въ разсудочно-интеллектуальномъ типѣ мы, такимъ образомъ, должны прежде всего отмѣтить три основныя черты—*односторонній интеллектуализмъ, натурализмъ* и *автономизмъ*. О Богѣ и общеніи съ Нимъ, въ духѣ любви къ Нему и послушанія Его волѣ, какъ конечной цѣли стремленій человѣка, о личномъ безсмертіи человѣческой души, какъ необходимомъ условіи, при которомъ возможно совершенное осуществленіе этой цѣли, о сверхъестественной Божественной помощи, какъ существенно необходимомъ средствѣ къ достиженію этой цѣли,—обо всемъ этомъ, въ отношеніи къ разсудочно-интеллектуальному типу, въ его чистомъ видѣ, очевидно не можетъ быть и рѣчи, въ виду его принципіальной *безрелигіозности*. Самую большую уступку, какую въ данномъ отношеніи можетъ допустить разсудочно-интеллектуальный типъ, это—признать въ Богѣ конечную цѣль для *познавательной* дѣятельности своего теоретическаго разума, въ смыслѣ высочайшей *идеи* (объективированнаго понятія), завершающей собою стройную систему его понятій, а въ *познаніи* этой идеи, въ ея *теоретическомъ созерцаніи*—видѣть высочайшее блаженство человѣка. Но этимъ, очевидно, далеко не исчерпывается внутреннее содержаніе религіозной жизни человѣка, ищущаго въ Богѣ удовлетворенія не только

потребностямъ своего ума, но также потребностямъ *сердца* и *воли*. Такимъ образомъ *безрелигіозность* разсудочно-интеллектуальнаго типа составляетъ его характерную психологическую черту также въ рѣшеніи вопроса о конечной цѣли стремленій человѣка.—Не выходя въ своихъ стремленіяхъ за границы земной эмпирической дѣйствительности, разсудочно-интеллектуальный типъ, помимо сказаннаго, еще болѣе суживаетъ сферу своихъ стремленій—до тѣсныхъ рамокъ своего собственнаго „я". Отсюда *эгоцентризмъ*, въ рѣшеніи вопроса о конечной цѣли стремленій человѣка, составляетъ одну изъ наиболѣе характерныхъ особенностей разсматриваемаго нами типа. И, дѣйствительно, теоретическій разумъ разсудочно- интеллектуальнаго типа на весь внѣшній міръ, въ томъ числѣ и на всѣхъ людей, смотритъ, какъ мы объ этомъ говорили выше, сквозь призму субъективныхъ формъ своего мышленія. Для разсудочно-интеллектуальнаго типа весь внѣшній міръ имѣетъ цѣну и значеніе не самъ по себѣ, а преимущественно, какъ объектъ для наблюденій и рефлексіи, какъ *средство* къ тому, чтобы заполнить содержаніе его собственнаго „я". Отсюда—холодное безучастное отношеніе къ внѣшнему міру, стремленіе наложить субъективную печать своего собственнаго „я" и своего собственнаго пониманія на предметы и лица окружающаго его міра, вмѣсто того, чтобы силою симпатическаго воображенія перенестись, такъ сказать, въ самую душу внѣшняго міра, особенно въ души другихъ людей, понять ихъ и оцѣнить съ точки зрѣнія *объективной* мѣрки и *объективной* ихъ значимости. Все это является характернымъ *психологическимъ* свойствомъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, въ его чистомъ видѣ, которое мы и обозначали терминомъ „эгоцентризма". Въ научно-философской области эгоцентризмъ разсудочно-интеллектуальнаго типа проявляется въ формѣ крайняго *субъективизма*, который въ своемъ послѣдовательномъ развитіи завершается *солепсизмомъ;* въ сферѣ же жизненно-практической онъ принимаетъ форму *эгоизма* съ его разновидностями — *эвдемонизмомъ, утилитаризмомъ* и *гидонизмомъ*. Неспособность и нежеланіе понять своего ближняго и, что называется, перенестись въ его душу, естественно, сопровождается отсутствіемъ снисходительности къ слабостямъ другого, отсутствіемъ терпимости къ его убѣжденіямъ, неспособностію и нежеланіемъ *сочувствовать* своему ближнему,—*сорадоваться* или *сострадать*

ему. Весь интересъ душевной жизни такого человѣка переносится на его собственное „я“, на его личныя радости и горести. Отсюда, такъ называемый, узкій и черствый „практицизмъ“ въ обыденномъ смыслѣ этого слова, въ смыслѣ стремленія во всемъ наблюдать *собственную* выгоду, а также ограниченность духовнаго кругозора—составляютъ характерную черту разсудочно-интеллектуальнаго типа въ сферѣ его практическихъ отношеній къ людямъ. *Духовное одиночество* является лишь обратною стороною такого эгоистическаго отношенія къ людямъ, какимъ характеризуется разсудочно-интеллектуальный типъ. Правда, *личная* жизнь разсудочно-интеллектуальнаго типа, его личныя радости и горести также не отличаются характеромъ энергіи и интенсивности, поскольку, вообще, сознаніе своей личности у человѣка этого типа не получаетъ должной ясности и напряженности; но и при этой пониженной степени своей напряженности, личная внутренняя жизнь разсудочно-интеллектуальнаго типа продолжаетъ въ его глазахъ сохранять свое исключительно-самостоятельное значеніе и цѣнность, каковаго значенія онъ не желаетъ признать за другими людьми. Только общая пассивность и косность душевной жизни разсудочно-интеллектуальнаго типа и на его эгоизмъ часто налагаетъ въ данномъ случаѣ свою характерную печать: эгоизмъ его чаще всего проявляется не столько въ активномъ стремленіи принести личность другого въ жертву своимъ эгоистическимъ желаніямъ, сколько, именно, въ *апатичномъ, безучастномъ* или *черствомъ* отношеніи къ другимъ людямъ.—Въ противоположность всему этому, практическій разумъ *сердечно-волевого* типа въ его чистомъ видѣ, въ религіи полагающій основу и санкцію для морали и на этотъ земной міръ смотрящій, какъ на несовершенный и преходящій,—по этому самому и конечную цѣль стремленій человѣка ищетъ въ мірѣ трансцедентномъ, въ живомъ, личномъ Богѣ, съ тѣмъ, *чтобы жить въ Богѣ и для Бога* [1]), что, въ свою очередь, мыслится

[1]) Въ противоположность разсудочно-интеллектуальному типу, постигающему Божество лишь въ смыслѣ абстрактной универсальной *идеи*, какъ объекта познанія теоретическаго разума человѣка,—сердечно волевой типъ познаетъ Бога, или, точнѣе, ощущаетъ Его, главнымъ образомъ, своимъ *сердцемъ* и *активною* стороною своего существа. Отсюда и сознанію сердечно-волевого типа Божество предстаетъ, какъ Существо не только мыслящее, но и *чувствующее* и *волящее*, т. е.,—*какъ свободная, живая личность*, а не просто отвлеченная идея.

вполнѣ достижимымъ лишь при условіи личнаго безсмертія человѣческой души и загробнаго мздовоздаянія, а однимъ изъ необходимыхъ средствъ къ достиженію этой цѣли, помимо активныхъ усилій самого человѣка, признается сверхъестественная Божественная помощь. Затѣмъ, если въ разсудочно-интеллектуальномъ типѣ мы видѣли рѣшительное преобладаніе, такъ сказать, центростремительной силы надъ центробѣжной; то практическій разумъ сердечно-волевого типа обладаетъ, скорѣе, обратнымъ свойствомъ: основной тонъ духовной жизни человѣка этого типа, въ силу его активности, заключается въ перенесеніи центра тяжести изъ сферы собственной самозамкнутой жизни человѣка въ сферу его внѣшнихъ отношеній. Внѣшній міръ человѣкомъ разсматриваемаго типа живо ощущается, какъ нѣчто не менѣе реальное, чѣмъ и его внутренній міръ. Вслѣдствіе этого, и на впечатлѣнія внѣшняго міра онъ отзывается чутко и глубоко, стремясь соотвѣтствующимъ образомъ на нихъ реагировать. Внутренняя, личная жизнь сердечно-волевого типа отъ этого нисколько не теряетъ въ своей содержательности и интенсивности; напротивъ, по сравненію съ разсудочно-интеллектуальнымъ типомъ, типъ сердечно-волевой отличается большимъ богатствомъ и разнообразіемъ личной жизни и большею ея напряженностью, поскольку въ сферу своихъ личныхъ интересовъ и переживаній онъ включаетъ и жизнь внѣшняго міра, а не просто безстрастно познаетъ ее. Но внутренняя жизнь сердечно-волевого типа въ его глазахъ всегда имѣетъ значеніе лишь въ своемъ соотношеніи съ внѣшнимъ міромъ, съ жизнію другихъ существъ. Другими словами, центробѣжный тонъ душевной жизни разсматриваемаго нами типа проявляется въ томъ, что содержаніе своей личной жизни онъ какъ бы стремится, по возможности, расширить, включая въ сферу личныхъ переживаній также жизнь другихъ существъ, или такъ сказать, *живя жизнью другихъ личныхъ существъ* (любя ихъ или ненавидя—это въ данномъ случаѣ другой вопросъ). Въ противоположность одностороннему субъективизму разсудочно-интеллектуальнаго типа, сердечно-волевой типъ, въ своемъ чистомъ видѣ, обладаетъ болѣе или менѣе развитою способностью, такъ называемаго, *симпатическаго воображенія*, пониманія другихъ людей,—способностію, что называется, заглянуть въ душу другого. Это—

та удивительная *прозорливость* сердца, точнѣе—симпатическаго воображенія, которая нашла свое художественное изображеніе въ лицѣ такихъ героевъ Достоевскаго, какъ князь Мышкинъ, Алеша Карамазовъ, старецъ Зосима и нѣкоторые другіе. Очевидно, что *конечною цѣлью* стремленій человѣка разсматриваемаго нами типа уже не можетъ быть его личное „я", въ его отрѣшенности отъ живой, реальной связи съ внѣшнимъ міромъ и другими людьми. Человѣкъ сердечно-волевого типа, въ противоположность эгоцентризму разсудочно-интеллектуальнаго типа, по основнымъ задаткамъ своей природы,—является, по преимуществу, типомъ *альтруистическимъ*, находящимъ смыслъ своей жизни и ея счастье въ жизни для другихъ людей, въ любви къ нимъ. Личность другихъ людей, ихъ чувствованія, стремленія и желанія сердечно-волевымъ типомъ оцѣниваются съ точки зрѣнія ихъ *самостоятельной*, *объективной* значимости. Отсюда, у человѣка разсматриваемаго нами типа, на ряду съ любовью къ другимъ людямъ, существуетъ уваженіе къ ихъ личности, какъ къ таковой, основанное на принципіальномъ признаніи и въ другихъ людяхъ тѣхъ же альтруистическихъ стремленій и чувствованій или, по крайней мѣрѣ, ихъ задатковъ, какія присущи ему самому. Отсюда же—гуманное, сострадательное и снисходительное отношеніе человѣка разсматриваемаго нами типа къ другимъ людямъ: онъ умѣетъ мысленно поставить себя въ положеніе другого лица и другихъ людей поставить на свое мѣсто, вслѣдствіе чего, при оцѣнкѣ другихъ, онъ не предъявляетъ къ нимъ болѣе строгой мѣрки, чѣмъ къ самому себѣ. Всѣ люди сознанію сердечно-волевого типа поэтому представляются, какъ единый братскій союзъ равноправныхъ членовъ, находящій свое завершеніе въ Богѣ, какъ основѣ всего бытія, Отцѣ всѣхъ людей. Вполнѣ естественно, что и основной характеръ отношеній сердечно-волевого типа къ Божеству, въ Которомъ находитъ свое завершеніе *альтруистическая* тенденція этого типа,—также долженъ находить свое выраженіе въ чувствѣ *любви* къ Нему, а само Божество его сознанію представляется уже, не какъ абстрактная *идея*, а какъ *высочайшее Благо* и *всеобъемлющая Любовь*. Отсюда, основное содержаніе жизни сердечно-волевого типа, конечная цѣль всѣхъ его стремленій и его высочайшее благо находятъ свое краткое, но вполнѣ опредѣ-

ленное и точное выраженіе въ заповѣди: „люби Бога и ближняго, какъ самого себя“.

Послѣ всего сказаннаго, само собою становится понятнымъ и то, что разсудочно-интеллектуальный и сердечно-волевой типы должны принципіально расходиться между собою также въ пониманіи существа *добродѣтели*, какъ понятія, въ которомъ охватывается вся совокупность нравственной дѣятельности человѣка. Вполнѣ естественно, что въ глазахъ разсудочно-интеллектуальнаго типа добродѣтельнымъ человѣкомъ долженъ быть признанъ лишь тотъ, на всей дѣятельности котораго, въ той или иной степени, лежитъ печать *холодной разсудочности*. *Въ своемъ крайнемъ послѣдовательномъ развитіи* разсудочно-интеллектуальный типъ въ данномъ случаѣ приходитъ къ *отождествленію всякой добродѣтели съ безстрастно-спокойной познавательной дѣятельностію нашего теоретическаго разума*, свободной отъ всего того, что волнуетъ человѣческое сердце и волю, и къ принципіально-пренебрежительному отношенію къ практической дѣятельности человѣка, какъ къ таковой,—поскольку въ этой послѣдней доминирующая роль принадлежитъ не теоретическому разуму человѣка, а разуму практическому, его сердцу и волѣ.

Въ большинствѣ случаевъ, такъ сказать, рядовой разсудочно-интеллектуальный типъ къ такимъ крайнимъ выводамъ, конечно, не приходитъ, довольствуясь въ данномъ случаѣ компромиссомъ: не отрицая совершенно значенія за практической дѣятельностію ,человѣка, онъ оцѣниваетъ внутреннее, этическое достоинство этой послѣдней, преимущественно, съ точки зрѣнія холоднаго разсудочнаго расчета, съ пренебреженіемъ и осужденіемъ относясь къ интенсивнымъ движеніямъ и порывамъ человѣческаго сердца и воли, которые, выводя человѣка изъ состоянія его душевной инертности и косности, не укладываются въ узкія логическія рамки, такъ называемаго, житейскаго „благоразумія“, или холодной „разсудительности“—этой основной добродѣтели рядового разсудочно-интеллектуальнаго типа [1]).—Въ противополож-

[1]) Самое содержаніе добродѣтельной дѣятельности человѣка, съ точки зрѣнія эгоцентризма разсудочно-интеллектуальнаго типа, естественно, должно сводиться къ личной пользѣ и удовольствію каждаго человѣка, т. е. къ эгоизму.

ность этому, сердечно-волевой типъ существо добродѣтели человѣка полагаетъ не въ теоретически-познавательной его дѣятельности, какъ таковой—послѣдняя признается и цѣнится имъ лишь постольку, поскольку она удовлетворяетъ запросамъ человѣческаго сердца и воли—и не въ низведенiи движенiй и порывовъ человѣческаго сердца и воли до уровня покорныхъ исполнителей велѣнiй житейскаго благоразумiя, а въ признанiи за потребностями и движенiями человѣческаго сердца и воли, т. е. за его практическимъ разумомъ не только *самостоятельнаго*, но и *доминирующаго* значенiя въ жизни человѣка. Съ точки зрѣнiя сердечно-волевого типа, не теоретическiй разумъ долженъ давать свои императивы разуму практическому, а наоборотъ, нормальное выполненiе теоретическимъ разумомъ своихъ познавательныхъ функцiй бываетъ возможнымъ лишь подъ условiемъ нормальности функцiй разума практическаго. Залогъ безошибочности и истинности сужденiй и выводовъ нашего теоретическаго разума сердечно-волевой типъ видитъ *въ неповрежденности нашего практическаго разума—въ чистотѣ сердца человѣка и въ его къ добру направленной волѣ*. Сердечно-волевой типъ въ своемъ поведенiи поэтому болѣе склоненъ прислушиваться къ голосу своего *сердца и воли*, чѣмъ къ голосу холодной „разсудительности“ и житейскаго „благоразумiя“. Соотвѣтственно этому, въ повышенной интенсивности внутренней душевной жизни человѣка, самой по себѣ, въ сильныхъ порывахъ его сердца и воли сердечно-волевой типъ не только не видитъ ничего предосудительнаго съ нравственной точки зрѣнiя, но, наоборотъ, видитъ въ этомъ существенно необходимый (формальный) моментъ въ понятiи *добродѣтельной* дѣятельности человѣка, какъ таковой. Какъ бы съ внѣшней стороны ни былъ цѣненъ извѣстный поступокъ даннаго лица, но если онъ совершенъ исключительно по мотивамъ холодной разсудительности, если въ его совершенiи не замѣтно порывовъ добраго *сердца* человѣка и высокихъ стремленiй его *воли*,—то въ глазахъ сердечно-волевого типа этическая цѣнность таковаго поступка, несомнѣнно, будетъ признана ничтожной. Холодно-разсудительный человѣкъ, относительно внутренней жизни котораго и его внѣшняго поведенiя можно сказать, что онъ „ни тепелъ, ни хладенъ“,—такой человѣкъ никогда, въ глазахъ сердечно-волевого типа, не будетъ отнесенъ въ разрядъ людей добродѣтельныхъ, въ истинномъ

смыслѣ этого слова. Что касается самаго *содержанія* добродѣтельной дѣятельности человѣка, то оно, въ силу основного альтруистическаго тона душевной жизни сердечно-волевого типа, съ точки зрѣнія этого послѣдняго, естественно, должно совпадать съ отмѣченною нами выше основною цѣлью всѣхъ его стремленій, т. е. находить свое выраженіе въ заповѣди о любви къ Богу и къ ближнему, а не въ познавательной дѣятельности, какъ таковой.

Если разсудочно-интеллектуальный и сердечно-волевой типы принципіально расходятся между собою въ пониманіи природы и существа добродѣтели, то столь же радикально должны они расходиться между собою и въ рѣшеніи вопроса о томъ, *какимъ путемъ* и *какими средствами* человѣкъ можетъ преуспѣвать въ добродѣтели, а также вопроса о томъ, *кто,* именно, и *въ какой мѣрѣ* можетъ въ своей жизни осуществить идеалъ добродѣтельной дѣятельности. Въ силу того рѣшительнаго предпочтенія, какое разсудочно-интеллектуальный типъ отдаетъ *теоретическому* разуму человѣка,—на первый изъ поставленныхъ нами вопросовъ онъ, несомнѣнно, долженъ дать отвѣтъ въ томъ смыслѣ, что только *теоретическій* разумъ человѣка, съ его разсудочно-логическими выводами, и способенъ указать ему истинный путь къ добродѣтели, подобно тому, какъ онъ же долженъ, съ точки зрѣнія разсудочно-интеллектуальнаго типа, указать человѣку и истинный путь къ счастью. Другими словами, въ рѣшеніи вопроса о путяхъ и средствахъ къ добродѣтельной дѣятельности человѣка, разсудочно-интеллектуальный типъ приходитъ къ такому же одностороннему *интеллектуализму, автономизму* и *субъективизму,* какъ и въ рѣшеніи вопроса о путяхъ къ достиженію конечной цѣли стремленій человѣка—его счастья.—Въ противоположность этому, сердечно-волевой типъ путь къ добродѣтели долженъ усматривать не столько въ развитіи и обогащеніи теоретическаго разума человѣка, сколько въ очищеніи и облагораживаніи его *сердца* и въ укрѣпленіи его *воли,* поскольку, именно, въ *сердцѣ и волѣ,* съ точки зрѣнія сердечно-волевого типа, слѣдуетъ искать источника добра и зла. Кромѣ того, человѣкъ сердечно-волевого типа въ его чистомъ видѣ, въ силу своей религіозности, не можетъ и въ рѣшеніи разсматриваемаго нами вопроса ограничиться надеждой на однѣ естественныя силы человѣка, а ищетъ себѣ опоры во всемогущемъ и бла-

гомъ Богѣ и въ Его сверхъестественной, благодатной помощи.—На вопросъ о томъ, кто, именно, и въ какой мѣрѣ можетъ осуществить въ своей жизни идеалъ добродѣтели,—разсудочно-интеллектуальный типъ, въ силу своей натуралистической и детерминистической тенденціи, склоненъ давать отвѣтъ въ томъ смыслѣ, что въ своемъ стремленіи къ добродѣтельной дѣятельности человѣкъ ограниченъ необходимыми натуральными условіями своего существованія, вообще, и природными задатками своего *ума* и степенью его развитія, въ особенности, т. е., что и въ разсматриваемомъ нами отношеніи человѣкъ подчиненъ неизмѣннымъ законамъ *логической и натуральной необходимости*, надъ которыми свободная воля человѣка не властна. Отсюда—аристократически-пренебрежительное отношеніе человѣка разсудочно-интеллектуальнаго типа къ людямъ, стоящимъ, по его мнѣнію, на низкой ступени *умственнаго* развитія, поскольку такіе люди признаются имъ неспособными и къ высокому *нравственному* развитію. Въ противоположность этому, сердечно-волевой типъ ни для кого не считаетъ закрытымъ путь къ самымъ высшимъ ступенямъ добродѣтели, поскольку признаетъ за незыблемую истину, что нравственное усовершенствованіе человѣка зависитъ отъ его свободной воли, всегда, къ тому же, могущей разсчитывать на Божественную помощь свыше. Отсюда—вѣра сердечно-волевого типа въ возможность радикальнаго нравственнаго возрожденія человѣка, какъ бы низко нравственно онъ ни палъ. Въ частности, сердечно-волевой типъ въ дѣлѣ нравственнаго преуспѣянія человѣка не склоненъ признавать важнаго значенія за теоретическимъ разумомъ человѣка, какъ и вообще за этимъ послѣднимъ онъ признаетъ лишь *второстепенное* значеніе въ нашей душевной жизни.

Принципіальное различіе между разсудочно-интеллектуальнымъ и сердечно-волевымъ типомъ, наконецъ, можно усматривать въ рѣшеніи ими такихъ основныхъ вопросовъ морали, какъ вопросы о природѣ и значеніи человѣческой *совѣсти*, о такъ называемомъ *нравственномъ законѣ* и *мотивахъ* нравственной дѣятельности человѣка. Въ данномъ случаѣ намъ, впрочемъ, достаточно будетъ ограничиться простымъ выводомъ изъ того, что сказано было выше о характерныхъ чертахъ каждаго изъ разсматриваемыхъ нами моральныхъ типовъ. Присущая природѣ разсудочно-интеллек-

туальнаго типа тенденція къ одностороннему раціонализму (разсудочности), субъективизму и автономизму, естественно, скажется и въ рѣшеніи имъ вопроса о природѣ человѣческой совѣсти и существѣ того нравственнаго закона, которымъ долженъ руководствоваться человѣкъ въ своей жизни: голосъ совѣсти человѣкъ разсудочно-интеллектуальнаго типа несомнѣнно, конечно, будетъ отождествлять съ голосомъ своего собственнаго теоретическаго разума, видя въ этомъ послѣднемъ единственнаго моральнаго судію и законодателя. Содержаніемъ же понятій нашего субъективнаго теоретическаго разума, въ глазахъ разсудочно-интеллектуальнаго типа, исчерпывается и все содержаніе того нравственнаго закона, которымъ человѣкъ долженъ руководствоваться въ своей жизни и дѣятельности. Само собою понятно, что при такой субъективистической точкѣ зрѣнія на природу человѣческой совѣсти и на содержаніе нравственнаго закона, разсудочно-интеллектуальный типъ ни за совѣстью, ни за нравственнымъ закономъ не можетъ признать значенія абсолютнаго и неизмѣннаго критерія нравственности, но лишь значеніе критерія *несовершеннаго, относительнаго и измѣнчиваго*.—Въ противоположность этому, сердечно-волевой типъ моральную основу совѣсти усматриваетъ въ императивахъ своего *практическаго* разума,—въ голосѣ своего *сердца* и *воли*, при чемъ, за внутреннимъ голосомъ своей совѣсти онъ не рѣшается признать значенія конечнаго нравственнаго критерія и вполнѣ неподкупнаго судіи и законодателя: высочайшимъ *внѣшнимъ* и *объективнымъ* критеріемъ нравственности сердечно-волевой типъ, въ своемъ послѣдовательно развитомъ, чистомъ видѣ, считаетъ Бога и Его волю. Отсюда, и содержаніе нравственнаго закона, съ точки зрѣнія сердечно-волевого типа, въ конечномъ итогѣ, должно совпадать съ требованіями Божественной воли и потому носить характеръ абсолютной, вѣчной и неизмѣнной истины.—Что же касается *мотивовъ* нравственной дѣятельности человѣка, то по данному вопросу различіе между двумя разсматриваемыми нами моральными типами, по существу, сводится къ тому же, въ чемъ оно сказывалось и въ рѣшеніи этими двумя типами вопроса о конечной цѣли стремленій человѣка, поскольку та *цѣль*, къ которой стремится человѣкъ, одновременно является также и основнымъ *психологическимъ мотивомъ* его стремленій.

Таковы, въ общемъ, на нашъ взглядъ, наиболѣе характерныя черты двухъ основныхъ моральныхъ типовъ—разсудочно-интеллектуальнаго, съ одной стороны, и сердечно-волевого, съ другой. Въ реальной жизни и тотъ и другой типъ, въ своемъ чистомъ, такъ сказать, идеальномъ видѣ, конечно, встрѣчаются сравнительно рѣдко; въ большинствѣ же случаевъ намъ приходится констатировать лишь фактъ *преобладанія* въ томъ или иномъ лицѣ чертъ того или иного изъ разсмотрѣнныхъ нами морально - психологическихъ типовъ.

Къ какому же изъ этихъ двухъ морально-психологическихъ типовъ мы должны отнести типъ истиннаго христіанина, какъ онъ обрисованъ въ священныхъ новозавѣтныхъ книгахъ? *).

И. Чаленко.

---

*) Продолженіе слѣдуетъ.

РѢЧЬ

предъ защитой магистерской диссертаціи: „Очеркъ исторіи Переяславско-Бориспольской епархіи (1733—1785 г. г.) въ связи съ общимъ ходомъ малороссійской жизни того времени".

Предметъ нашего изслѣдованія избранъ нами не совсѣмъ случайно: въ исторіи своей родной—Полтавско-Переяславской епархіи мы не могли найти болѣе опредѣленной и законченной полосы былой церковной жизни, какъ именно исторія Переяславско-Бориспольской епархіи, самое существованіе которой къ тому же совпало съ одной изъ характернѣйшихъ эпохъ въ жизни всей Малороссіи—эпохой постепеннаго упадка стараго уклада малороссійской жизни.

Полагаемъ, что 52 лѣтнее существованіе Переяславско-Бориспольской епархіи представляетъ собою хотя, конечно, лишь часть, отрывокъ, эскизъ цѣлой грандіозной картины всей прошлой церковной жизни Малороссіи, но отрывокъ довольно опредѣленный и законченный, такой именно, который трудно спаять, безъ особой искусственности и натяжки, со смежными въ хронологическомъ и территоріальномъ отношеніи отрывками. Кратковременную исторію Переяславско-Бориспольской епархіи невозможно, напримѣръ, какъ часть вдвинуть въ рамки всей исторіи нынѣшней Полтавской епархіи. Какъ извѣстно, въ изучавшуюся нами эпоху около пяти шестыхъ территоріи нынѣшней Полтавской епархіи входило въ составъ тогдашней епархіи Кіевской, а большая часть территоріи Переяславско-Бориспольской епархіи того времени при-

ходилась на значительныя доли нынѣшнихъ епархій—Кіевской, Херсонской, Екатеринославской и отчасти Подольской. Подобнаго географическаго состава ни Переяславская въ иное время, ни другая какая-либо епархія—не имѣли. При этомъ слѣдуетъ также принять во вниманіе и то обстоятельство, что между тѣмъ какъ Полтавская епархія устроилась исключительно въ Лѣвобережной Украинѣ съ однороднымъ въ общемъ населеніемъ и укладомъ жизни,—изучавшаяся нами Переяславско-Бориспольская епархія, кромѣ лѣвобережной своей части, простиралась въ значительной степени на правомъ берегу Днѣпра, гдѣ были особыя, своеобразныя условія церковной жизни—въ зависимости отъ господства тамъ польско-католическаго начала, а также и въ такъ называемой Новой Сербіи, гдѣ жилъ опять таки своеобразный элементъ въ лицѣ сербовъ и другихъ православныхъ колонистовъ. По всѣмъ этимъ соображеніямъ, мы, изучая прошлую жизнь Полтавско-Переяславской епархіи, не нашли возможнымъ объединить исторію Переяславско-Бориспольской епархіи съ общимъ расмотрѣніемъ минувшихъ судебъ своей родной епархіи, находя такое объединеніе слишкомъ внѣшне-искуственнымъ.

Поставивъ себѣ задачу—изучить и обрисовать былую жизнь Переяславско-Бориспольской епархіи, мы, къ сожалѣнію, встрѣтили немало препятствій при ея осуществленіи. Въ данномъ случаѣ скудны были прежде всего наши печатные матеріалы. Наши предшественники по изслѣдованію исторіи собственно Переяславско-Бориспольской епархіи,—изъ которыхъ наиболѣе обстоятеленъ игуменъ Поліевктъ—эпохи 60 годовъ прошлаго столѣтія,—оперировали преимущественно въ сферѣ чисто внѣшне-оффиціальныхъ свѣдѣній. Игуменъ Поліевктъ, напримѣръ, подробнѣе всего и чуть ли даже не исключительно останавливается на біографіяхъ мѣстныхъ архіереевъ, но обильно свѣдѣніями его и въ данной области намъ не всегда приходилось пользоваться: у него гораздо больше вы встрѣтите хронологическихъ датъ, перечисленій лицъ, участвовавшихъ въ архіерейскихъ хиротоніяхъ, погребеніяхъ и т. п., чѣмъ любопытныхъ чертъ для характеристики личности того или иного іерарха, его дѣятельности по епархіальному управленію, его отношеній къ паствѣ и пр. Неудивительно поэтому, если порою наши біографическіе очерки Переяславскихъ епископовъ выходили,

быть можетъ, даже короче, чѣмъ у нашихъ предшественниковъ, въ біографіяхъ которыхъ иныя данныя мы признавали или совсѣмъ излишнимъ заимствовать, или находили болѣе подходящимъ переносить ихъ въ другіе отдѣлы своей книги. Къ тому же мы избѣгали подробно останавливаться на томъ, что уже болѣе или менѣе широко извѣстно и обстоятельно разработано въ другихъ изслѣдованіяхъ. Этимъ, между прочимъ, объясняется, почему мы въ своей книгѣ больше вниманія удѣляли Лѣвобережной части епархіи—предпочтительно предъ правобережной, больше обслѣдованной въ наукѣ. Небольшіе размѣры нашей работы обусловливались отчасти и еще однимъ существеннымъ обстоятельствомъ, стоящимъ въ связи при томъ съ главнымъ предметомъ нашего изслѣдованія.

Не удовлетворяясь печатными матеріалами, мы естественно обратились въ архивы, чтобы найти тамъ необходимыя свѣдѣнія для уясненія былой жизни нашей епархіи. Прежде всего насъ, конечно, интересовала тутъ жизнь духовенства, отрицательныя и положительныя стороны ея, религіозно-просвѣтительная роль духовенства въ жизни своей паствы и т. п. Намъ, однако, не посчастливилось найти здѣсь цѣннаго неоффиціальнаго матеріала—какихъ-нибудь частныхъ записокъ, переписки болѣе интимнаго характера, воспоминаній или чего нибудь подобнаго. Архивы—Синодскій, консисторскіе, монастырскіе—они сплошь и рядомъ рисуютъ лишь оффиціальную жизнь съ ея обычной долей неправды, затушевывающей сухими, оффиціальными, стереотипными фразами подлинную, живую жизнь во всемъ разнообразіи ея проявленій, съ ея живой борьбой и смѣной настроеній, душевныхъ переживаній, страстей и пр. Главный герой нашего изслѣдованія—сѣрое, сельское духовенство, которому-то собственно и приходилось прежде и больше всего проводить въ самую жизнь церковныя правила, внѣдрять въ народное сознаніе христіанское жизнепониманіе, осуществлять распоряженія и благія намѣренія епархіальнаго начальства,—этотъ герой, какъ извѣстно, попадаетъ и особенно въ ту пору попадалъ на страницы оффиціальныхъ документовъ чаще всего лишь тогда, когда ему приходилось фигурировать въ роли подсудимаго со своими недостатками и ошибками. Въ этомъ отношеніи консисторскія дѣла давали намъ большую пищу для самыхъ печальныхъ выводовъ о жизни духовенства.

Среди массы разнообразныхъ пороковъ духовенства того времени съ пожелтѣвшихъ страницъ архивныхъ бумагъ выглядываетъ главная его слабость—„обмірщеніе", увлеченіе мірской суетой, жажда стяжаній матеріальныхъ. Ея не чужды бывали порою и архіереи, какъ Арсеній Берло или Иларіонъ Кондратковскій; отъ нея не свободны были даже такія выдающіяся личности, какъ много и съ самоотверженіемъ потрудившійся въ интересахъ церкви православной, извѣстный игуменъ Мелхиседекъ Значко Яворскій [1]; она явно господствовала также въ малороссійскихъ монастыряхъ той эпохи, увлекавшихся разными хозяйственными операціями, ею крѣпко было проникнуто простое бѣлое духовенство.

Великъ соблазнъ затушевать черными красками всю тогдашнюю жизнь духовенства по даннымъ консисторскаго архива. Но увлекаться этимъ соблазномъ, думается, значитъ нарушать требованія научно-историческаго безпристрастія. Наряду съ отрицательными сторонами въ жизни духовенства Переяславско-Бориспольской епархіи, какъ и вообще малороссійскаго духовенства XVIII вѣка, должны были существовать, да и были, конечно, и стороны положительныя: вѣдь добро въ жизни всюду переплетается со зломъ. Только, къ сожалѣнію, объ этихъ положительныхъ сторонахъ жизни духовенства не писались рапорты въ протопопскія правленія и консисторію,—ихъ приходится въ оффиціальныхъ документахъ отыскивать лишь между строкъ—и то онѣ мало замѣтны. Все же онѣ несомнѣнно были: была, напримѣръ, въ малороссійскомъ духовенствѣ этой эпохи значительная по тому времени просвѣщенность, такъ что духовенство служило крупной просвѣтительной въ народѣ и даже въ высшемъ мѣстномъ обществѣ силой—черезъ всесословную тогда семинарію, черезъ приходскія школы, черезъ слышавшуюся все же въ церквахъ проповѣдь; затѣмъ, во главѣ съ епископомъ Гервасіемъ Линцевскимъ и игуменомъ Мелхиседекомъ Значко-Яворскимъ выступила цѣлая группа духовенства въ правобережной части Переяславско-Бориспольской епархіи съ самоотверженной борьбой противъ церковной уніи съ Римомъ и группа эта — при неблагопріятныхъ внѣшнихъ

---

[1]) О его хозяйственной дѣятельности въ Мотронинскомъ монастырѣ см. въ нѣкоторыхъ бумагахъ стараго архива Кіевск. Консисторіи; указанія на отдачу имъ въ ростъ денегъ (помѣщикамъ, евреямъ) см. въ д. Арх. Св. Синода, 1809 г. № 494.

обстоятельствахъ, порою даже преслѣдованіяхъ власти, — достигла довольно крупнаго успѣха въ отмѣченной борьбѣ,— стало быть, она имѣла свои несомнѣнныя положительныя данныя для того, чтобы обезпечить себѣ этотъ успѣхъ въ средѣ народной; есть далѣе извѣстія, что духовенство Переяславское боролось съ суевѣріями и грубыми обычаями и пороками народными [1]), учило народъ молитвамъ и т. п. Слѣдовательно, невозможно отказать духовенству Переяславско-Бориспольской епархіи въ томъ, что оно въ извѣстной мѣрѣ исполняло свою религіозно-просвѣтительную миссію въ народѣ, въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей вносило свѣтъ христіанскаго вѣдѣнія въ массы народныя и настойчиво поддерживало церковный укладъ.

Самое обмірщеніе духовенства, сильно въ ту пору здѣсь замѣтное, обусловливалось своими историческими основаніями, ослабляющими въ данномъ случаѣ суровость нашего приговора надъ нимъ. Нужно принять во вниманіе обстоятельства той эпохи. Во-первыхъ, это былъ XVIII вѣкъ, когда у насъ на Руси особенно усилилось давленіе государства на церковныя дѣла, когда, напримѣръ, властными наблюдателями за теченіемъ церковныхъ дѣлъ ставились такія лица, проникнутыя не только антицерковнымъ, но и антихристіанскимъ направленіемъ, какъ извѣстные синодальные оберъ-прокуроры Екатерининской эпохи — Мелиссино и Чебышевъ, когда на высокіе посты въ іерархіи проникали иногда свѣтски настроенные и при томъ по существу безпринципные люди, какъ Ѳеодосій Яновскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ. Это оставляло, разумѣется, свой слѣдъ въ духовенствѣ. Во-вторыхъ,—что въ данномъ случаѣ еще важнѣе,— Малороссія въ ту пору переживала тяжелую переходную эпоху, — пору заведенія новыхъ порядковъ на смѣну прежнимъ, и разслоенія сословій. Въ то время особенно возвысилась какъ разъ въ Малороссіи козацкая старшина, все болѣе и болѣе захватывавшая въ свои руки земельныя богатства и настойчиво добивавшаяся дворянскихъ правъ и привиллегій, а низшій общественный слой — посполитые—пере-

---

[1]) Кромѣ опубликованныхъ нами и раньше насъ матеріаловъ, заслуживаетъ еще упоминанія указъ епископа Переяславскаго Іоанна Козловича, отъ 26 февр. 1757 г., коимъ духовенству рекомендовалось бороться съ обыкновеніемъ женить 8—12 лѣтнихъ сыновей на взрослыхъ дѣвицахъ, откуда развивалось „снохачество“.

ходилъ на положеніе крѣпостныхъ. Духовенство малороссійское не могло остаться въ сторонѣ отъ этого процесса. Дѣйствовавшее обычно заодно съ мѣщанами и ремесленниками въ приходскихъ братствахъ и цехахъ, оно теперь увидѣло, что его прежніе союзники утрачиваютъ всякое общественное значеніе, мѣстами,—какъ, напримѣръ, Почеповскіе мѣщане,—попадая на положеніе прямо крѣпостныхъ. Понятно, что духовенство сталъ соблазнять примѣръ козацкой старшины: оно къ ней льнетъ и старается ей подражать. И это тѣмъ болѣе, что, не будучи узко сословнымъ, замкнутымъ въ своей средѣ, малороссійское духовенство того времени нерѣдко пополнялось элементами другихъ сословій, между прочимъ, представителями самой козацкой старшины, которые и подъ рясой сохраняли старыя симпатіи и влеченія. Неудивительно поэтому, что, при начавшихся тогда въ Малороссіи сильныхъ колебаніяхъ на земельномъ рынкѣ, вслѣдъ за козацкой старшиной, духовенство спѣшитъ въ лицѣ многихъ своихъ представителей, упрочить свое матеріальное благополучіе,—таковы, напримѣръ, случайно извѣстные намъ іереи Переяславско-Бориспольской епархіи—Андрей Берло, Лука Тимоѳеевъ, Ѳедоръ Луччакъ [1]) — они и многіе другіе скупаютъ по случаю земельные участки, отбираютъ ихъ за долги и неоплаченныя требы, энергично взыскиваютъ съ прихожанъ за совершеніе требъ домашній скотъ и т. п. Подобно же старшинѣ духовенство мечтаетъ о дворянскихъ правахъ себѣ и эти свои мечтанія высказываетъ громко въ своихъ пунктахъ, представленныхъ въ Екатерининскую „Коммиссію о сочиненіи проекта Новаго Уложенія". Необходимость особенной энергіи въ борьбѣ за матеріальные интересы чувствовалась для малороссійскаго духовенства въ 18 в. тѣмъ сильнѣе, что могущественная козацкая старшина, получившая теперь чрезвычайный вкусъ къ земельной собственности, стала весьма ревниво и враждебно - отрицательно относиться къ земельнымъ пріобрѣтеніямъ духовенства, между тѣмъ, какъ при тогдашнихъ малороссійскихъ порядкахъ, именно владѣніе землей играло большую роль, такъ какъ

---

[1]) Послѣдній не упоминается въ нашемъ изслѣдованіи,—о немъ см. въ позднѣйшей нашей небольшой работѣ—„Изъ церковной жизни лѣвобережной Украины въ XVIII вѣкѣ", Полтава, 1911 г. (изъ „Полт. Епарх. Вѣдом." этого года).

оно давало право на полученіе полковыхъ должностей [1]). Такимъ образомъ въ этихъ имущественныхъ увлеченіяхъ духовенства прежде всего дѣйствовалъ слѣпой и неумолимый инстинктъ самосохраненія, боязнь — при соціально-экономической перестройкѣ—очутиться внизу соціальной лѣстницы; естественно, что при напряженной борьбѣ за существованіе высшіе интересы въ жизни борющихся отушевывались и нерѣдко отходили на задній планъ.

Была и еще одна причина, вліявшая въ свое время и вмѣстѣ нѣсколько извиняющая въ нашихъ глазахъ отрицательныя стороны жизни малороссійскаго духовенства той эпохи,—это въ значительной степени отвлеченно-схоластическая постановка семинарскаго образованія, мало сравнительно связанная съ жизнью и не дававшая особенно прочныхъ устоевъ для нравственности, а также значительная грубость и примитивность семинарскаго воспитанія, оставлявшая дурной осадокъ въ душахъ своихъ бывшихъ питомцевъ-пастырей.

По всѣмъ указаннымъ причинамъ мы не считали возможнымъ увлекаться перенесеніемъ со страницъ архивныхъ документовъ на свои ряда криминальныхъ процессовъ, гдѣ фигурировали отрицательныя стороны жизни отдѣльныхъ представителей духовенства, дабы не получилось слишкомъ несправедливо-односторонней картины былой жизни духовенства. Тѣмъ болѣе, что для необходимаго противоположенія оборотной сторонѣ медали ея лицевой стороны — архивы не давали, да по самому свойству своихъ документовъ и не могли дать намъ столь же краснорѣчивыхъ и обильныхъ данныхъ.

Поэтому мы въ правѣ сказать, что и наши архивные матеріалы далеко не отличались должной достаточностью и полнотой.

При этомъ нужно принять во вниманіе, что провинціальные архивы духовнаго вѣдомства, въ которыхъ намъ приходилось по преимуществу заниматься, находятся въ исключительно печальныхъ условіяхъ и въ состояніи полной заброшенности и неупорядоченности. Пользуясь ими, мы не только не могли украсить своей книги точными, опредѣленными цитатами съ указаніемъ полокъ, шкафовъ и номеровъ

---

[1]) Изъ новыхъ работъ, не отмѣченныхъ въ нашей книгѣ, см. изслѣдованіе М. Е. Слабченко „Малорусскій полкъ“, въ „Зап. Новоросс. Унив.“ 1909 г., вып. I.

дѣлъ,—больше того: мы сплошь и рядомъ вынуждаемы были среди полнаго архивнаго безпорядка извлекать дѣла изъ пыльныхъ безсистемныхъ кучъ и связокъ, пересматривать дѣла на удачу, дѣлать въ нихъ случайныя находки, и, разъ просмотрѣвши дѣло, въ другой разъ разыскать его обычно далеко не всегда могли. Отсюда не исключена возможность новыхъ случайныхъ, хотя, можетъ быть, и не важныхъ по существу находокъ, имѣющихъ отношеніе къ нашей темѣ, въ тѣхъ же архивныхъ хранилищахъ. Такъ, напримѣръ, вскорѣ по напечатаніи даннаго своего изслѣдованія, въ августѣ 1910 года разбираясь въ безобразно безпорядочномъ, поражающемъ своей полной безпризорностью, постепенно гибнущемъ архивѣ старыхъ дѣлъ Кіевской консисторіи, мы случайно натолкнулись на нѣкоторые новые матеріалы по исторіи Переяславско-Бориспольской епархіи, въ существенной своей части вошедшіе въ нашъ небольшой новый очеркъ „Изъ церковной жизни Лѣвобережной Украины въ XVIII вѣкѣ".

Лица, привыкшія работать въ благоустроенныхъ столичныхъ архивахъ, посему пусть отнесутся снисходительнѣе къ встрѣчающейся отрывочности нашихъ архивныхъ изысканій, сравнительной скудости ихъ и мѣстами глухой цитаціи въ нашей книгѣ просмотрѣнныхъ нами архивныхъ дѣлъ.

Чѣмъ больше неудобствъ намъ приходилось встрѣчать въ своихъ занятіяхъ, —при довольно печальномъ вообще положеніи работника, находящагося въ провинціальныхъ условіяхъ, съ трудомъ добывающаго нужную книгу, — тѣмъ большую благодарность должны мы засвидѣтельствовать нашему глубокоуважаемому наставнику и руководителю П. Н. Жуковичу, не отказывавшему намъ въ своихъ любезныхъ указаніяхъ. Считаемъ долгомъ помянуть здѣсь своимъ признательнымъ словомъ еще двухъ почтенныхъ спеціалистовъ, чья нравственная поддержка и сочувствіе ободрили насъ послѣ выхода въ свѣтъ перваго изданія настоящаго нашего изслѣдованія и побудили продолжить свой трудъ: это — почившій уже профессоръ Харьковскаго университета, незабвенный А. С. Лебедевъ и нынѣ здравствующій еще старецъ, Кіевскій профессоръ, глубокоуважаемый С. Т. Голубевъ. Приносимъ, наконецъ, нашу искреннюю благодарность всѣмъ лицамъ и учрежденіямъ, такъ или иначе оказавшимъ намъ содѣйствіе при нашей работѣ.

Владиміръ Пархоменко.

Новыя книги.

Л. Дюшенъ, Исторія древней церкви. Томъ I. Переводъ съ пятаго французскаго изданія подъ редакціей проф. И. В. Попова и проф. А. П. Орлова. Москва 1912. Стр. VIII + 383 + II. Цѣна 2 руб.

Московское книгоиздательство „Путь", заявившее уже себя рядомъ цѣнныхъ изданій разныхъ трудовъ изъ области богословско-философскаго знанія, включило въ серію своихъ переводныхъ изданій и „Исторію древней церкви" Л. Дюшена (L. Duchesne, Histoire ancienne de l' Église. T. I—III. Paris 1906, 1907, 1910). Изъ трехъ имѣющихся доселѣ на французскомъ языкѣ томовъ вышелъ пока въ русскомъ переводѣ первый томъ, обнимающій исторію первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Подготовляется уже къ печати второй томъ, содержащій исторію четвертаго вѣка; не замедлитъ, вѣроятно, появиться затѣмъ и третій, посвященный пятому вѣку.

Аббатъ Луи Дюшенъ, съ 1895 года состоящій директоромъ французскаго Археологическаго Института въ Римѣ, въ 1910 году избранный за свои научныя заслуги въ члены парижской Академіи Наукъ, давно уже извѣстенъ въ ученомъ мірѣ своими образцовыми изданіями такихъ важныхъ памятниковъ церковной древности, какъ Liber Pontificalis (1886, 1892) и Martyrologium Hieronymianum (вмѣстѣ съ de Rossi, 1894), и изслѣдованіями объ этихъ памятникахъ, своей исторіей епископскихъ каѳедръ въ Галліи въ древнее время (Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule, 1894, 1900), исторіей

древняго христіанскаго богослуженія (на западѣ, Origines du culte chrétien, 1899), рядомъ изслѣдованій по отдѣльнымъ вопросамъ изъ исторіи древней церкви, имѣющихъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ въ высшей степени важное значеніе (напр. по вопросу о спорахъ о времени празднованія Пасхи). И его курсъ древней церковной исторіи долженъ быть признанъ однимъ изъ самыхъ выдающихся явленій въ области церковно-исторической литературы послѣднихъ лѣтъ.

Имѣя въ своей основѣ лекціи, читанныя авторомъ когда онъ былъ еще профессоромъ въ Парижѣ, исторія Дюшена, при своемъ вполнѣ научномъ по существу характерѣ, изложена въ то же время въ формѣ, дѣлающей ее доступною для широкаго круга читателей, и потому при своемъ научномъ значеніи какъ нельзя лучше можетъ служить и цѣлямъ популяризаціи церковно-историческихъ знаній; эти цѣли прямо входили и въ намѣреніе самого автора. Съ этой стороны ее можно сопоставить съ исторіей извѣстнаго протестантскаго церковнаго историка Газе († 1890) (K. Hase, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen. Th. I—III, in 5 Bdn. Leipzig 1885—1892). Но для Газе главный интересъ сосредоточивался не въ древней церковной исторіи, и всему первому періоду (до 800 года) у него посвященъ только одинъ первый томъ, тогда какъ у Дюшена исторія первыхъ лишь пяти вѣковъ излагается въ трехъ неменьшихъ по объему томахъ. На англійскомъ языкѣ можно указать для первыхъ трехъ вѣковъ, какъ на болѣе или менѣе соотвѣтствующій исторіи Дюшена по характеру изложенія и компетентности автора трудъ, на исторію Гуоткина (H. M. Gwatkin, Early Church History to A. D. 313. Vol. I—II. London 1909).

Объ успѣхѣ исторіи Дюшена на западѣ можетъ свидѣтельствовать уже тотъ фактъ, что первый томъ ея, появившійся впервые въ 1906 году, ко времени выхода русскаго перевода выдержалъ уже пять изданій, и появились переводы ея на англійскій и испанскій языки. Если попытка перевести ее и на итальянскій языкъ въ недавнее время сопровождалась сначала запрещеніемъ католическихъ властей читать ее въ семинаріяхъ (1911 сентября 1 н. с.) и затѣмъ внесеніемъ ея въ индексъ запрещенныхъ книгъ (1912 января 22), то, какъ извѣстно, ультрамонтанскій судъ куріи надъ трудами выдающихся католическихъ же ученыхъ часто можетъ слу-

жить въ общемъ лишь рекомендаціей исторической объективности подвергшихся ему авторовъ. Разумѣется, можно находить въ изложеніи Дюшена и такіе пункты, которые могутъ вызывать критику. Но въ Римѣ при судѣ надъ его книгою главное значеніе имѣло именно безпристрастное отношеніе автора къ неудобнымъ для защитниковъ римскихъ претензій фактамъ изъ древней исторіи папства и римской церкви [1]).

[1]) Обвинительные пункты противъ Дюшена, извлеченные изъ трехъ вышедшихъ томовъ его исторіи, собраны въ составившейся изъ статей, которыя были помѣщены раньше въ ультрамонтанскомъ органѣ Unità Cattolica, и посвященной самому папѣ Пію X („martello della moderna eresia") книгѣ P. Tito Bottagisio, Appunti sereni sulla storia della chiesa antica di Mons. Luigi Duchesne (Edizione italiana). Terza edizione. Padova 1911. Ср. резюме „главныхъ заблужденій" Дюшена, p. 513—531, и оглавленіе, p. 575—585. Въ ряду „appunti sereni" относительно перваго тома здѣсь стоятъ, между прочимъ, слѣдующіе: 4) „о прибытіи св. Петра въ Римъ въ 42 году"; 5) „Дюшенъ отвергаетъ, что св. Петръ былъ дѣйствительнымъ основателемъ римской церкви; онъ былъ имъ лишь такъ же, какъ и св. Павелъ"; 7) „о происхожденіе путемъ эволюціи римскаго епископата, по Дюшену". Относительно второго: 4) „какъ разсуждаетъ Дюшенъ о св. Маркеллинѣ и св. Либеріи, верховныхъ первосвященникахъ"; 16) „какъ пытается Дюшенъ принизить (screditare) западныхъ Латинянъ въ сравненіи съ восточными Греками въ богословскомъ отношеніи (in fatto di teologia"); 17) „какъ Дюшенъ злонамѣренно третируетъ (bistratti malamente) величайшаго учителя латинской церкви, св. Іеронима"; 18) „критическія замѣчанія Дюшена противъ великаго первосвященника св. Дамаса"; 19) „Дюшенъ старается затѣнить папъ IV вѣка и выставить на видъ епископа миланскаго, какъ будто бы онъ былъ настоящимъ папою"; 20) „по Дюшену, въ церкви IV вѣка не было центральнаго авторитета, признаннаго и дѣйствующаго, т. е. приматъ римскаго папы еще только долженъ былъ возникнуть". Въ третьемъ томѣ критикѣ подвергается, главнымъ образомъ, сочувственное отношеніе автора къ Несторію. У Дюшена въ этомъ случаѣ, дѣйствительно, можно находить нѣкоторые поводы къ критическимъ замѣчаніямъ. Но когда, напр., неумѣренный и неосторожный критикъ, ревнуя о репутаціи римскаго престола болѣе, чѣмъ нужно въ данномъ случаѣ, по поводу замѣчанія Дюшена III[2], 406 о содержаніи письма псевдо-Юлія, которое представилъ Евтихій папѣ Льву В., приводитъ отрывокъ изъ этого письма у Mansi, IV, c. 1187, и заявляетъ, p. 451: „Con qual faccia dunque potrà venire innanzi Mons. Duchesne e dirci che cotesta lettera di Giulio poteva essere presentata da Eutiche a Leone, come *esplicitissima contro il dogma delle due nature?* Per noi è il *non plus ultra* della impudenza o dell'ignoranza" (курсивъ автора книги), то нужно лишь прочитать Mansi V, c. 1015A, 1017C, что и имѣетъ въ данномъ случаѣ въ виду Дюшенъ, чтобы видѣть, на какую сторону нужно отнести это

Русскому переводу предпослано предисловіе одного изъ редакторовъ, проф. И. В. Попова, гдѣ сообщаются свѣдѣнія вообще о личности автора исторіи и его заслугахъ въ наукѣ и объ особенностяхъ и значеніи переведеннаго труда его. Къ переведенному тексту книги въ нѣкоторыхъ случаяхъ, помимо примѣчаній самого автора, присоединены при переводѣ примѣчанія съ цѣлью поясненія нѣкоторыхъ терминовъ и именъ (ср. стр. 1, 2, 5, 7, 8, 14, 18, 19). Самый переводъ выполненъ въ цѣломъ весьма хорошо и обычно точно передаетъ мысли подлинника. Между тѣмъ, онъ долженъ былъ представлять весьма немалыя трудности въ виду особенностей художественнаго стиля автора.

Такимъ образомъ, если другому извѣстному католическому церковному историку, Функу († 1907), учебникъ котораго также недавно (1911) былъ переведенъ на русскій языкъ, очень не посчастливилось въ этомъ случаѣ, такъ какъ вмѣсто перевода въ дѣйствительности дано было, къ сожалѣнію, почти невѣроятное искаженіе подлиннаго текста, то переводъ исторіи Дюшена можно вполнѣ рекомендовать интересующимся историческими судьбами древняго христіанства читателямъ. Заслуживаетъ изданіе похвалы, при своей невысокой цѣнѣ (французское изданіе, правда выполненное уже съ нѣкоторой роскошью, стоитъ 10 франковъ = 3 р. 75 к.), и съ внѣшней стороны.

Въ видѣ лишь рѣдкихъ, повидимому, исключеній встрѣчаются въ переводѣ не совсѣмъ удачныя или неточно передающія смыслъ подлинника мѣста. Напр. на стр. 51, въ примѣчаніи 1, неточно передается разсказъ (изъ Климента александрійскаго) о діаконѣ Николаѣ: рѣчь въ дѣйствительности идетъ только лишь о женѣ его. Стр. 184: „Климентъ Александрійскій отмѣчаетъ книгу „о Пророчествѣ“ въ своихъ Строматахъ, въ которыхъ онъ самъ намѣревался обсуждать тотъ же вопросъ“. Должно быть (если даже и предполагать,

---

„non plus ultra“. Итальянскому переводу ставится, между прочимъ, p. 544, въ упрекъ и то, зачѣмъ заглавіе подлинника „Histoire ancienne de l'Église“ измѣнено въ „Storia della Chiesa antica“, такъ какъ это послѣднее можетъ быть, будто бы, истолковано въ особомъ модернистскомъ смыслѣ. На французскомъ языкѣ противъ перваго тома исторіи Дюшена выступалъ, напр., Chanoine Marchand, Une nouvelle „Histoire ancienne de l'Église“. Paris 1911 (изъ статей въ журналѣ Critique du Libéralisme, 1911).

что эта книга была лишь частью продолженія Строматъ): „Климентъ Александрійскій отмѣчаетъ въ своихъ Строматахъ книгу „О пророчествѣ", въ которой онъ" и т. д. Стр. 362: „пресловутый эмезскій богъ, Ваалбекъ въ Геліополѣ". Duchesne I[1], 540: „le fameux dieu d'Emèse, celui d'Héliopolis (Baalbeck)"=„пресловутый богъ Эмесы, богъ Иліополя (Ваалбека)"; Иліополь = Ваалбекъ. Между прочимъ, въ самомъ французскомъ подлинникѣ долженъ быть исправленъ недосмотръ, оставшійся и въ русскомъ переводѣ, стр. 173: „Сынъ ересіарха Василида Епифанъ былъ родомъ съ острова Кефалоніи". Duchesne, I[1], 259—260: „Epiphane, le fils de l'hérésiarque Basilide, était de l'île de Céphalonie". Сынъ Василида былъ Исидоръ, Епифанъ же былъ сыномъ Карпократа, какъ говорится объ этомъ раньше у Дюшена же на стр. 114—115 (I[1], 172), куда онъ самъ въ указанномъ мѣстѣ отсылаетъ читателя (причемъ тамъ островъ называется уже его древнимъ именемъ—Кефаллинія, Céphallénie).

Неизлишнимъ представляется, уже въ виду того, что изданіе разсчитано на болѣе или менѣе широкое распространеніе, какого оно и заслуживаетъ, сдѣлать въ данномъ случаѣ нѣсколько замѣчаній по вопросу о передачѣ историческихъ собственныхъ именъ личныхъ и географическихъ и вообще терминовъ, ведущихъ начало изъ древнихъ языковъ. Какъ извѣстно, древняя первоначальная форма этихъ именъ и другихъ словъ по переходѣ ихъ въ иные языки обычно подвергается разнообразнымъ, иногда весьма значительнымъ измѣненіямъ [1]). Установить вполнѣ опредѣленныя правила, которыми можно было бы всегда руководствоваться при выборѣ наиболѣе цѣлесообразнаго произношенія и начертанія историческихъ именъ, едва ли возможно: постоянно оказываются неизбѣжными по отношенію къ болѣе или менѣе общеизвѣстнымъ именамъ уступки прочно утвердившимся обычаямъ. Въ качествѣ общаго принципа, по крайней мѣрѣ по отношенію къ личнымъ именамъ, повидимому, можно бы въ данномъ случаѣ выставить требованіе приближать, гдѣ возможно и насколько

---

[1]) Сопоставленіе разныхъ формъ личныхъ именъ, встрѣчающихся въ новыхъ языкахъ, хотя далеко не полное, можно, напр., найти въ книжкѣ G. Michaelis, Vergleichendes Wörterbuch der gebräuchlisten Taufnamen. Berlin 1856.

возможно, форму историческихъ именъ къ тому произношенію, съ какимъ они существовали въ эпоху жизни носившихъ ихъ лицъ, и смотрѣть на разныя позднѣйшія начертанія и произношенія ихъ въ западныхъ языкахъ, какъ—въ сущности—на искаженія, съ которыми лишь по необходимости въ весьма многихъ случаяхъ приходится мириться [1]).

---

[1]) Вопросъ о наиболѣе цѣлесообразной передачѣ по-русски заимствованныхъ изъ классическихъ языковъ словъ и въ частности именъ неоднократно привлекалъ вниманіе русскихъ филологовъ, но какое-либо соглашеніе относительно этого не установлено. Правила раціональной передачи этихъ словъ намѣчалъ, напр., проф. В. И. Модестовъ въ предисловіи къ изданному подъ его редакціею переводу Реальнаго Словаря классической древности Фр. Любкера (Спб. 1884—1887), признавая совершенно „неестественной для русскаго языка" „школьно-нѣмецкую форму" ихъ передачи „по такъ называемому эразмовскому произношенію, фиктивному по своей сущности и совсѣмъ не соотвѣтствующему ни преданіямъ русскаго языка въ этомъ отношеніи, ни его фонетическому характеру" (Послѣсловіе, III). Въ 1884 г. на шестомъ археологическомъ съѣздѣ въ Одессѣ онъ выступалъ съ сообщеніемъ „О русскомъ произношеніи греческихъ словъ, особенно въ приложеніи къ собственнымъ именамъ всякаго рода, относящимся къ древне-греческимъ колоніямъ на берегахъ Понта Эвксинскаго". Для этого же съѣзда предназначался рефератъ А. А. Иванова „О раціональной передачѣ греческихъ и латинскихъ словъ", не прочитанный за недостаткомъ времени; положенія его были изложены имъ еще ранѣе въ спеціальномъ изслѣдованіи „О раціональной передачѣ греческихъ и латинскихъ словъ въ русской рѣчи и въ письмѣ" (Кіевъ 1881). Ср. И. В. Помяловскій, Шестой Археологическій Съѣздъ въ Одессѣ 1884 г. стр. 26—27 (оттискъ изъ Журн. Мин. Нар. Просв. 1885, мартъ). Объ изслѣдованіи А. А. Иванова проф. И. В. Помяловскій здѣсь замѣчаетъ, что „авторъ съ рѣзкою послѣдовательностью проводитъ свои ореографическія реформы; въ теоретическомъ отношеніи онѣ совершенно законны и раціональны, но пока лишь весьма немногіе филологи рѣшаются послѣдовательно примѣнять ихъ на практикѣ, пиша: Проиvлѣи, һvгіэна, глобъ (вм. глобусъ), семинарье, синтаксь, Софоклей, ассимиловать и т. д.". Вопроса о передачѣ иностранныхъ словъ и именъ не разъ касался въ своихъ статьяхъ также въ письмахъ, В. В. Болотовъ, при чемъ съ большею или меньшею послѣдовательностію онъ проводилъ ту ореографію, которую считалъ наиболѣе вѣрною, собственно уже въ послѣдніе годы жизни. Съ особою обстоятельностью онъ высказался по данному вопросу въ письмѣ къ проф. И. В. Помяловскому 15 ноября 1892 г., хранящемся въ Импер. Публ. Библіотекѣ, по поводу присланной ему авторомъ вмѣстѣ съ другими трудами брошюры о Шестомъ Археологическомъ Съѣздѣ. „Стр. 26—27 «Шестого Археологическаго Съѣзда» оставили во мнѣ сильное сожалѣніе, что Вы высказались такъ лаконично по вопросу о транс-

При массѣ именъ, встрѣчающихся въ переведенномъ трудѣ Дюшена, разсматриваемый переводъ въ цѣломъ, благодаря

скрипціи, которому Вы не отказываете въ значеніи. Какъ дилеттантъ in orthographicis и, пожалуй, новаторъ, я съ удовольствіемъ вижу, что Вы признаете теоретическую законность предложеній г. А. А. Иванова—повидимому въ большемъ объемѣ, чѣмъ могъ бы допустить это я. Тотъ интересъ, который Вы высказали къ этому вопросу, подстрекаетъ меня высказать кое-какія мои соображенія. Къ сожалѣнію, принципы В. И. Модестова, выставленные при переводѣ Любкера, мнѣ неизвѣстны. Я знаю лишь, что фактически онъ—непослѣдовательно—нарушаетъ, въ переводѣ Taciti, то, что теоретически признавалъ, когда въ 1878 г. читалъ намъ лекціи въ Академіи. Съ рискомъ—повторить сказанное имъ гораздо лучше, излагаю свои мысли.—Мнѣ кажется, этотъ вопросъ слѣдуетъ нѣсколько осложнить, чтобы выяснить тотъ объемъ, въ которомъ онъ дѣйствительно *подлежитъ* рѣшенію, чтобы рѣшить, гдѣ кончается потребность и начинается прихоть". Далѣе выясняется, что „слово «трасскрипція» очень неудовлетворительно выражаетъ скрывающуюся за нею задачу" и что транскрипція въ точномъ смыслѣ нужна собственно для оріенталистовъ. „Оріенталистъ *трансскрибируетъ* въ точномъ смыслѣ, т. е. переписываетъ буквами другого алфавита и другими искусственными знаками то, чего не можетъ поднести читателю въ подлинномъ видѣ. Здѣсь трансскрипція есть вымученная нуждою попытка дать *глазу* читателя нѣкоторое подобіе *отсутствующаго* текста. Филологамъ-классикамъ такой *суррогатъ* вѣроятно въ 9999 случаяхъ изъ миріады ни на что не нуженъ: въ типографскихъ кассахъ и латинскій и греческій шрифтъ обычно всегда имѣется и не знаютъ этихъ шрифтовъ развѣ тѣ читатели, для которыхъ и не слѣдуетъ писать научныхъ статей. Подъ фальшивымъ флагомъ «трансскрипціи» поставленъ вопросъ кое о чемъ совсѣмъ другомъ: рѣчь идетъ собственно о «трансссонаціи», о μεταφώνησις, о томъ, чтобы *слуху* русскаго передать наиболѣе правильнымъ и однако *совершенно русскимъ* образомъ звуки другого языка". „Радикализмъ Иванова есть нѣчто самоосужденное. Онъ смѣшиваетъ трансссонацію съ трансскрипціею, хочетъ разомъ дѣйствовать и на зрѣніе и на слухъ читателя" („Пропvлѣи", „hvгіэна"). „По другой сторонѣ дѣла онъ грѣшитъ широтою захвата. Стирать слѣды въ исторіи своей культуры мудрено, и насаждать орѳографическое лицемѣріе—пожалуй—и безцѣльно. Къ чему дѣлать видъ, что нѣкоторыя понятія мы почерпнули изъ греческой трагедіи—нѣтъ, виноватъ: изъ греческой трагōйдіи,—если они занесены къ намъ лишь съ французскою опереткою? Наша *система* есть вѣдь несомнѣнно système, а не σύστημα, какъ и наша *машина* есть machine, не μηχανή. Если Византія ссудила нашу поэзію только *риѳмою,* а *ритмомъ* намъ пришлось позаимствоваться отынуду; если въ нашемъ *математическомъ* образованіи дидаскалы-греки двинули насъ не дальше четырехъ дѣйствій *ариѳметики*: то производить сглаживающія манипуляціи въ этой области—все равно, что пытаться *бумагу* (bombycina) замѣнить *папиромъ*, на которомъ мы никогда не писали. Да

редакторамъ спеціалистамъ, хорошо освѣдомленнымъ въ области богословія и исторіи, и въ этомъ отношеніи стоитъ

мудрено быть здѣсь вполнѣ логичнымъ, когда *грамотѣ*, *догмату*, *аромату*, противостоитъ—тоже достаточно обрусѣлая—*каѳизма*. Лучше вопросъ о нарицательныхъ именахъ греко-латинскаго происхожденія отдѣлить отъ вопроса объ именахъ собственныхъ и ad-instar собственныхъ (напр. pontifex, praeses). Въ отношеніи къ нарицательнымъ политика указана въ І. Нав. 3, 16: и сташа воды *текущыя свыше* огустѣніе едино:—*низтекущая* же низтече въ море Аравско. *Базисъ*, *фазисъ*, *кризисъ*, употребляются слишкомъ часто и слишкомъ многими въ различныхъ отрасляхъ, чтобы можно было эту воду низтекущую направить въ надлежащее русло въ видѣ *базь*, *фазь*, *кризь*. Думаю, что *ерю* не сломить *ера* даже въ *діагнозѣ*. Съ неправильнымъ окончаніемъ *я* приходится мириться не только въ *семинарія*, *консисторія*, *коммерція*, но и въ *дивизія*, *экспедиція*, *реляція*, *инструкція*, *навигація* etc. etc. etc. Не видно основаній стоять горломъ за попранное—*ит* и игнорировать—*оп*[*ет*]. Въ нашихъ рукахъ—не жизнь, а школа. Радикализмъ въ грамматикѣ не вызоветъ протеста ни въ комъ. *Синтаксь*, *діэрезь*, *кразь*, могутъ удаться. Съ *кразисомъ* легче разстаться, чѣмъ съ *фразою*. Но на мой взглядъ, лучше ограничить реформу здѣсь одною лишь *синтаксью*, а diaeresis и crasis оставить на положеніи иностранныхъ несклоняемыхъ словъ на ряду съ oratio obliqua, casus indepenedentiae и т. п. Я менѣе сдержанъ въ новшествахъ въ чисто богословской области. Полагаю, что пользующіеся старою орѳографіею, при сравнительной малочисленности богословскихъ книгъ въ Россіи,—ὀλίγοι τινὲς καὶ εὐαρίθμητοι. При томъ usus, установленный мудростію предковъ, есть въ сущности скандалъ: читали по латинскимъ шпаргаламъ тѣ тексты, которые были обязаны читать въ греческомъ подлинникѣ. Поэтому я въ своихъ предѣлахъ (при полнѣйшемъ уваженіи къ *физикѣ*) безпощаденъ и къ *монофизитамъ* (это подлѣ моноѲелИтовъ-то!) и къ *діофизитамъ* и правлю ихъ на *монофиситовъ* и *дифиситовъ*. *Икономію* въ смыслѣ воплощенія или благоснисхожденія упорно отличаю отъ *экономіи*. Предъ διοίκησις—опускаю руки: въ концѣ концовъ вѣдь это не греческая выдумка, а часть римской административной системы; а dioecesis конечно звучало не „діИкИсись"; капитулирую на слабоватомъ *діэцесѣ*. Съ орѳографическими неправильностями въ именахъ нарицательныхъ приходится вести войну чисто партизанскую: давить то, что численно слабо. Но что касается именъ собственныхъ, то я не вижу, есть ли граница, предъ которой слѣдовало бы остановиться. Кажется, здѣсь должно удасться все. Нашъ церковный укладъ допускаетъ реформы самыя радикальныя безъ опасности натолкнуться на противорѣчіе съ общепризнаннымъ. *Кикилія* и *Поркій* развязываютъ руки, не связываютъ въ родѣ англійскаго Cécily. *Лаврентій* и *Татьяна* освобождаютъ отъ смягченія *ti*. Традиціонный *Ро́досъ* (Дѣян. 21, 1) едва ли можетъ упорно удерживать свою позицію *противу Хію* (Дѣян. 20, 15). Подлѣ рискованныхъ *солунянъ*, *римлянъ*, *аравлянъ*, *критянъ*, *коринѳянъ* и *іудеанина* съ *алек-*

на должной высотѣ. Но эта сторона дѣла представляетъ на практикѣ такъ много всякихъ трудностей, такъ трудно бы-

---

сандрянинымъ (Дѣян. 18, 24) у насъ есть *колоссаи, филипписіи, ефесеи, аѳинеи, галаты*. Думаю, что даже *Римъ* подастся предъ смѣлою *Ромою*, и *римлянина* можно заставить капитулировать предъ *романцемъ*. (*Румынъ* въ моихъ глазахъ оправдываетъ *абиссина*; къ сожалѣнію, отъ *цыгана* плохая поддержка для *романа*, выданнаго и *итальянцемъ*, и *испанцемъ*, и *германцемъ*, и *африканцемъ*). Современный *Римъ* можетъ существовать на ряду со *Стамбуломъ*, *Парижемъ*, *Миланомъ* и *Пуатье* sine praejudicio противъ употребленія въ историческихъ сочиненіяхъ *Ромы*, *Византія*, *Лютетіи*, *Медіолана*, *Пиктавовъ*. Конечно и для меня было бы слишкомъ мечтать о точной орѳографіи именъ въ родѣ Ζεύς или Jupiter. Нельзя ожидать, что русскіе когда нибудь станутъ говорить „Зевъ", *род.* „Зина" или „Дія" и т. д., или „Юпитеръ", *род.* „Йова" и т. д. Повидимому (въ виду напр. Діоскуровъ, Діосполей) „Дій" лучше чѣмъ „Зевъ" или „Зей"; и наоборотъ (въ виду Димитрія отъ аналогичнаго съ Jupiter Δημήτηρ) „Юпитеръ" характернѣе „Йова". А „Софоклей", „Аристотелей", „Ахиллей", „Эдиподъ", рѣшительно возможны: Софоклъ Аристотель Ахиллъ („Ахиллесъ"—безобразіе, не смотря на Гнѣдича и дѣдушку Крылова) Эдипъ употребляются совсѣмъ не такъ часто, чтобы о нихъ не забыли русскіе лѣтъ чрезъ 20—30 надлежащей орѳографіи въ школѣ".—Ср. также у В. В. Болотова „Богословскіе споры въ эѳіопской церкви" Христ. Чт. 1888, II, 32—33 примѣч. (по поводу Севиръ, Σευῆρος). Въ 1891 г. онъ пишетъ еще „Констанцій", „Люциферъ", и самъ отмѣчаетъ это въ статьѣ „Либерій, епископъ римскій, и сирмійскіе соборы.—Сардика или Сердика? Орѳографическій вопросъ". Хр. Чт. 1891, I, 515—517 (отд. отт. 59—61). Но въ 1893 г., въ журналахъ старокатолической Коммиссіи онъ пишетъ уже, на ряду съ „Констанціемъ", „Лукиферъ веркелльскій". Въ 1895 г., въ отзывѣ о сочиненіи проф. А. И. Садова „Древне-христіанскій писатель Лактанцій" (Журн. Совѣта Спб. Дух. Академіи за 1895/6 г.) можно находить, напр.: Кирта (107), Никетій, Аникіи (116), Сульпикій Северъ (119), Поркій Катонъ (123), Флорентій (132), Таскій (133), Кекилій (143), Скипіонъ Африканскій (151). Въ 1899 г. на представленной для просмотра и исправленія записи лекціи 15 октября, по поводу поставленнаго студентомъ на полѣ противъ имени упоминаемаго въ текстѣ Максима Киника вопроса: „циника?", В. В. Болотовымъ написано въ отвѣтъ замѣчаніе: „конечно; но только очень глупо греческое „κ" произносить какъ русское „ц", когда и латинское „c" еще всѣ произносили какъ к. „Кипріанъ", а не „Ципріанъ". Попробуйте найти это глупое цоканье въ именахъ православнаго мѣсяцеслова".—Въ сдѣланномъ подъ редакціей проф. М. И. Ростовцева русскомъ переводѣ „Очерка римской исторіи и источнико-вѣдѣнія" Б. Низе (2 изд. Спб. 1908) пишется: Домитіанъ, Домитій, Лукретій, Нумантія, Друсилла, Луситанія, Павсаній, но въ то же время: Декій, Цесарея, Халкедонъ. Вопросъ о правильномъ съ исторической точки зрѣнія произношеніи и объ орѳографіи собственныхъ именъ еще большія трудности, нежели для русскихъ, представляетъ

ваетъ въ этомъ случаѣ сохранить послѣдовательность иногда даже въ предѣлахъ одной лишь страницы, такъ легко допу-

---

для западныхъ, когда онъ ставится ими, именно, въ виду общераспространеннаго на западѣ по отношенію къ греческимъ именамъ эразмовскаго произношенія и искаженнаго на разные лады въ разныхъ языкахъ произношенія словъ древняго латинскаго языка (къ намъ это искаженіе перешло и изучается въ школахъ въ качествѣ правилъ произношенія латинскаго языка въ сравнительно умѣренной принятой у нѣмцевъ формѣ). На эти трудности жалуется, напр., по отношенію къ нѣмецкому языку G. Krüger въ предисловіи къ издаваемому имъ Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende. I Teil. Das Altertum. Bearb. von E. Preuschen und G. Krüger. Tübingen 1911. S. V: „Hier muss ich bekennen, dass ich trotz heissen Bemühens nicht habe zu einwandfreien Grundsätzen gelangen können". Крюгеръ находитъ болѣе удобнымъ при передачѣ собственныхъ именъ не путь „филологической точности", а „облеченіе" ихъ „въ одежду нѣмецкаго языка". Въ первомъ случаѣ пришлось бы писать, напр., Eirenaios, такъ какъ не видно основаній, почему пишутъ Romanos, Athanasios, Eusebios, и на ряду съ этимъ Irenäus. Но и второй путь привелъ бы къ такимъ формамъ, какъ Ignaz, Athanas, на ряду съ утвердившимися уже вродѣ Gregor и Benedict. Послѣдовательно идти и этимъ вторымъ путемъ онъ поэтому не обѣщаетъ, и самъ пишетъ, напр., Athanasius. Въ дѣйствительности, „филологическая точность" едва ли нужна въ этомъ случаѣ, если дѣло сводится, согласно съ разъясненіемъ В. В. Болотова, не къ „трансскрипціи", а къ „транссонаціи". Для нѣмцевъ второй, рекомендуемый Крюгеромъ путь, разумѣется, долженъ представляться болѣе удобнымъ въ виду многовѣковой привычки къ такимъ формамъ, какъ Cyprian, Cyrill, Nicaea, Chalcedon. Крюгеръ не рѣшается еще писать Sirizius, Akazius, и пишетъ Siricius, Akacius, но безъ надежды противостоять „неудержимому побѣдоносному шествію z „ въ нѣмецкой орѳографіи. Вѣрнѣе было бы, слѣдуя примѣру хотя бы Krumbacher'a (Geschichte der byzantinischen Litteratur. 2 Aufl. 1897) писать Akakios, Nikaea, Chalkedon. Во Франціи вообще противъ „варварскаго" искаженія латинскаго языка въ современномъ французскомъ произношеніи (съ обычаемъ „turpiter caudare ultimam syllabam" и другими особенностями) ведетъ въ настоящее время агитацію, въ согласіи съ мнѣніемъ авторитетныхъ французскихъ филологовъ (G. Paris, L. Havet, V. Henry и др.), аббатъ J. M. Meunier, встрѣчая сочувствіе и со стороны многихъ французскихъ епископовъ. Какъ указываетъ онъ самъ въ статьѣ La prononciation cicéronienne et la prononciation italienne du latin въ Revue du Clergé Français, 1912, mai 15, № 240, p. 479—483 (Extrait de l'Enseignement chrétien, 1 mai 1912), за 20 лѣтъ имъ написано было по этому вопросу болѣе 30 статей и изданы 4 брошюры (изъ нихъ Traité de la prononciation normale du latin. Paris 1909, посвящена папѣ Пію X). Такъ какъ латинскій языкъ есть языкъ католической церкви, то вопросъ о произношеніи его долженъ имѣть немалое значеніе и для церкви, а не только для ученыхъ и для школы. Въ ряду аргументовъ въ пользу

стимы при обиліи всевозможныхъ именъ разные недосмотры что и по отношенію къ хорошо выполненной въ цѣломъ работѣ остается мѣсто для замѣчаній. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ можно встрѣчаться въ переводѣ съ слѣдами нежелательнаго вліянія на русскую передачу именъ ихъ французской формы у Дюшена; иногда неточности объясняются недосмотромъ или просто типографской ошибкой.

Французское вліяніе сказалось, напр., повидимому, въ сокращенной формѣ имени на стр. 58: „Эводъ“, 299: „Еводъ“ (предшественникъ св. Игнатія антіохійскаго), франц. Evode (хотя возможно, что редакторы прямо имѣли здѣсь въ виду напр. Полный Мѣсяцесловъ Востока архіеп. Сергія, 1901, II, 274, ср. 593, гдѣ имя это, подъ 7 сентября, дается въ формѣ „Еводъ“). Но греческому Εὐόδιος должно соотвѣтствовать Эводій (или по крайней мѣрѣ Еводій, поскольку греческое начальное ε, ευ передается часто чрезъ е, ев, и въ нѣкоторыхъ случаяхъ это ε стало даже звучать какъ йотированное: Евсевій,

---

введенія единообразнаго правильнаго произношенія авторъ указываетъ, между прочимъ, что въ случаѣ установленія этого единообразія, не могло бы повторяться то, что̀ имѣло мѣсто на Ватиканскомъ соборѣ. «Нѣкоторые французскіе епископы вынуждены были поневолѣ хранить молчаніе, по той причинѣ, что ихъ произношеніе, весьма несходное съ произношеніемъ большинства присутствовавшихъ, дѣлало ихъ непонятными,—такъ какъ изъ всѣхъ епископовъ, которые объяснялись на соборѣ по-латыни, французы понимали и были понимаемы меньше всѣхъ» (La prononciation du latin classique. Nevers 1903, p. 9). Только подъ условіемъ единообразнаго произношенія латинскій языкъ могъ бы быть въ полномъ смыслѣ общецерковнымъ и интернаціональнымъ языкомъ. Немалое значеніе имѣло бы введеніе правильнаго произношенія для надлежащей постановки cantus planus въ богослуженіи. Аббатъ Менье при этомъ рѣшительно возстаетъ противъ естественной для извѣстныхъ круговъ тенденціи навязать всему католическому міру итальянское произношеніе, болѣе близкое къ подлинному латинскому въ сравненіи съ французскимъ, но тоже представляющее въ сущности искаженіе подлиннаго, и стоитъ за возвращеніе къ произношенію вѣка Августа и первыхъ временъ христіанства (с всегда=русскому к, g=г, h не произносится, s=c, t=т, u=у [ou], x=кс [не гз]). Еще болѣе сильному въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ измѣненію, нежели у французовъ, подверглось подлинное историческое произношеніе латыни, какъ извѣстно, у англичанъ, примѣнительно къ фонетикѣ ихъ собственнаго языка; но и тамъ началось движеніе къ возстановленію правильнаго произношенія. Ср. F. Stolz und J. H. Schmalz, Lateinische Grammatik. 3 Aufl. München 1900. S. 22.

епископъ [1]). Εὔοδος—есть уже другое имя. Въ Филипп. 4,$_2$ есть женское имя Εὐοδία, Еводія. 86: „Элкасай, Эльказай, Элказай“. У Дюшена Elkasaï. Одно и то же имя на одной страницѣ передается въ трехъ формахъ; можно бы остановиться на первой (въ греческомъ имѣются формы этого имени: Ἠλχασαΐ, Ἐλκεσαΐ, Ἠλξαΐ). 86 прим.: „элказаиты“; 209: „элькезаиты“; 377: „элкезаиты“. Дюшенъ: Elkasaïtes. 115: „Александра“ (жена гностика Карпократа). Должно быть: Александрія. Дюшенъ: Alexandrie, греч. Ἀλεξάνδρεια. 115: „въ г. Самахъ“. Должно быть: въ г. Самѣ—Σάμη, Samé. 119: „Мартіадомъ и Марсіаномъ“. Должно быть: Мартіадомъ и Марсаномъ,—Μάρσανος, Marsanos. 120: „Өевду“. Должно быть: Өеодада,—Θεοδᾶς, Théodas. 146$_2$: „Сказаніе о мученичествѣ св. Нереи и Ахиллы“. Дюшенъ: „des saints Nérée et Achillée“. Нирей (ср. стр. 39, Римл. 16, 15) и Ахиллей, Νηρεὺς καὶ Ἀχιλλεύς, Nereus et Achilleus—мужскія имена. 167, 172, 185, 198, 207, 308: „Елевөерій“ (папа). Ἐλεύθερος—Элевөеръ. У Сергія въ Полномъ Мѣсяцесловѣ Востока II, 594, имѣется „Елевөерій“. 169: „въ Путеолѣ“. Должно быть: въ Путеолахъ (Дѣян. 28,14). 173: „Вигилліи Сатурнинѣ“. Должно быть: Вигелліи Сатурнинѣ. 173: „Сцилли“. И у Дюшена Scilli; но по В. В. Болотову (Къ вопросу объ Acta Martyrum Scilitanorum, въ Христ. Чт. 1903, I, 889—894: „Scili или Scilli?—Значеніе этого имени“) должно быть Scili= Ἰσχλή. 189: „съ Аверкіемъ іерапольскимъ“. Дюшенъ: d'Hiéropolis. Различаются Іераполь и Іерополь. 203: „Галліеномъ“. У Дюшена: Galien,—французская форма для греч. Γαληνός, „Галенъ“ (врачъ). 210$_2$: „въ сочиненіи Филастра“. Французское Philastre—лат. Philastrius, Филастрій. 214, 215, 246: „Понтій“ (папа). Дюшенъ: Pontien—Ποντιανός, Pontianus, Понтіанъ (какъ на стр. 216). 235: „Отадилія“. Опечатка вмѣсто: Отацилія (вѣрнѣе было бы Отакилія). 257: „Выраженіе Ламприда“. Lampride—Lampridius, Лампридій. 282: „Меридъ“. Méride—Мерида. 286: „по имени Юбайена“. Французское Jubaien—лат. Jubaianus, Юбаянъ. 300: „Кирику“. Опечатка вмѣсто: Карику (ср. стр. 184). 301: „Наиболѣе виднымъ былъ Маркіонъ“. Должно быть: Маркіанъ. 302: „Изотъ“. Опечатка вмѣсто: Изатъ. 331$_2$: „Lunonium“. Опечатка вмѣсто: Eunomium. 331$_{3,4}$: „Филиппъ Си-

---

[1]) Ср. В. В. Болотовъ, Изъ исторіи церкви сиро-персидской. Христ. Чт. 1899, I, 796 (отд. отт. 75).

дейскій". Лучше: сидскій, отъ города Σίδη, Sidé. 362: „изъ Долихеи Номмагенской". Дюшенъ: de Doliché en Commagène. Вмѣсто „Долихея", Δολιχή нужно передать чрезъ Долиха (какъ Σερδική—Сердика); „Номмагенской" — опечатка. 363: „Мопсуестскій". Вѣрнѣе: мопсуестійскій или мопсуэстійскій, отъ Μοψουεστία. 374: „въ Хорассонѣ". Нужно: въ Хорасанѣ.

Затрудненія представляютъ и даютъ поводъ къ колебаніямъ, при передачѣ прошедшихъ чрезъ фонетику западныхъ языковъ именъ и терминовъ, въ особенности тѣ случаи, когда приходится выбирать между итацизмомъ, утвердившимся вообще во II в. по Р. X. и существовавшемъ въ Египтѣ уже за 150 лѣтъ до Р. X., съ одной стороны, и общепринятымъ теперь на западѣ этацизмомъ, съ другой,—между подлиннымъ греческимъ κ и древнимъ латинскимъ c=к, и позднѣйшимъ (съ VI в. по Р. X.) латинскимъ c=ц предъ нѣкоторыми гласными, даже при передачѣ κ въ греческихъ словахъ, — между древнимъ ti=ти и позднѣйшимъ (съ VI в.) ассибилированнымъ ti=ци,—между s=русское с, и s=з, когда оно стоитъ между двумя гласными. Выдерживать всегда въ этихъ случаяхъ вообще болѣе вѣрную исторически нашу церковно-славянскую передачу было бы, конечно, невозможно. Но въ разсматриваемомъ переводѣ уступки въ этомъ отношеніи западной фонетикѣ дѣлаются иногда и тамъ, гдѣ въ этомъ нѣтъ никакой особой нужды. Едва ли напр. есть какая-нибудь необходимость писать, какъ это дѣлается на стр. 32, „зелоты" по примѣру французскаго zélotes, вмѣсто „зилоты". 39: „Нарциссъ", Рим. 16, 11 — Νάρκισσος, появился въ этой формѣ здѣсь очевидно лишь вслѣдствіе недосмотра, такъ какъ далѣе, стр. 307 — 308, позднѣйшее лицо съ этимъ именемъ, іерусалимскій епископъ конца II в., называется уже „Наркиссомъ". 48₁, 49, 108, 110 и дал.: „плерома" — πλήρωμα. 48₁: „Зоэ"—ζωή. 109: „Сиге" — σιγή. 49: „Гименей, Филетъ"—Ὑμέναιος, Φιλητός. Лучше было бы послѣдовать славянской и русской передачѣ въ 2 Тим. 2, 18: Именей, Филитъ. 61, 62, 82 и пр.: „Егезиппъ"—Ἡγήσιππος, можетъ быть, лучше передавать чрезъ „Игисиппъ". 81, 324₃: „Язонъ" — Ἰάσων, Іасонъ, ср. Римл. 16, 21. 105: „Енноіа" — Ἔννοια, Эннія. 109, 130 и дал., 235: „Цельсъ" — Κέλσος, Celsus, вѣрнѣе могло бы быть передано черезъ Кельсъ. 121, 163: „Гераклеонъ"—Ἡρακλεών, Ираклеонъ (ср. 230, 233,

309, 319: Ираклъ). 141, 300: „Таціанъ“ — Τατιανός, Tatianus, Татіанъ. 144, 162: „Домицилла“. Очевидно—недосмотръ, такъ какъ и у Дюшена стоитъ всюду Domitille. 147: „Вито“—Bito, Βίτων, Витонъ. 162: „Присцилла“. Ср. Дѣян. 18, 18: Πρίσκιλλα—Прискилла. 168, 198: „Марція“—Μάρκια, „Гіацинтъ“—Ὑάκινθος. 170: „Эпагатъ“ — Ἐπάγαθος (ср. тутъ же Поѳинъ — Ποθεινός). 192: „низанъ“—вмѣсто нисанъ. 216, 240, 246 и пр.: „Децій“—Decius, Δέκιος, Декій. 234: „Протоктетъ“ — Πρωτόκτητος. 243: „Емеза, емезскій“. 362: „эмезскій“. Ἔμεσα, Ἔμισα — Эмеса, Эмиса. 282: „Марціалъ“ — Martialis, Мартіалъ. 283: „Марціанъ“—Marcianus, Маркіанъ. 299: „Геронъ“ — Ἥρων, Иронъ. 373: „Ктезифонъ“—Κτησιφῶν, Ктисифонъ. 374: „Параклетъ“—Παράκλητος, Параклитъ. 377: „день Бêма“ — fête du Bêma, праздникъ каѳедры, Βῆμα.

Но если нельзя признать цѣлесообразнымъ во многихъ случаяхъ воспроизведеніе и въ русскомъ языкѣ той передачи древнихъ именъ, какая, хотя и утвердилась на западѣ, но въ дѣйствительности представляетъ искаженіе древней ихъ формы, то тѣмъ болѣе не слѣдуетъ уклоняться отъ употребленія правильной формы, когда она вводится на западѣ по научнымъ основаніямъ. У Дюшена всюду пишется „птолемеи, Птолемей“ (Πτολεμαῖος отъ πτόλεμος=πόλεμος, ср. „Птолемаида“). Не видно, для какой цѣли въ переводѣ всюду вмѣсто этого поставлено „птоломеи, Птоломей“ (2, 117, 121, 163, 219, 292,2): едва ли нужно возвращаться отъ единственно правильнаго начертанія къ неправильному, хотя появившемуся въ позднѣйшія времена и у самихъ грековъ и перешедшему также и въ славянскую Библію [1]). Напрасно также правильное у Дюшена „Xyste“, Ξύστος, Xystus, пере-

---

[1]) В. В. Болотовъ въ письмѣ 15 февраля 1894 г. Д. А. Лебедеву, по поводу мелитіанъ—отъ Мелитія ликопольскаго, въ отличіе отъ греческаго Мелетія, между прочимъ замѣчаетъ: „Изъ приведенныхъ уже мѣстъ [изъ греческаго текста твореній св. Аѳанасія. В.] Вы видите, что мелитіанъ доказывать на манеръ Сердики не приходится просто потому, что meletiani *сдуру* взяты изъ латинскихъ перевозовъ (какъ Птоломей изъ Πτολεμαῖος, въ которомъ ε неоспоримо уже въ виду простого πτόλεμος=πόλεμος и

„О, Ахиллъ! о мой родитель!“
Возопилъ Неоптоле́мъ“).

дается всюду обычнымъ въ позднѣйшее время, но неправильнымъ „Сикстъ" (61, 157, 158, 193, 254, 325)[1]).

Для исторической науки, постоянно имѣющей дѣло съ собственными именами, вопросъ о надлежащей орѳографіи ихъ долженъ имѣть немаловажное значеніе. Если провести всюду правильное написаніе ихъ въ полной мѣрѣ невозможно, нужно стремиться къ этому по крайней мѣрѣ въ предѣлахъ достижимаго. „Что чистый орѳографическій пуризмъ почти недостижимъ,—писалъ В. В. Болотовъ въ 1891 г. по поводу совершенно неправильнаго исторически, но общераспространеннаго и на западѣ, не смотря на авторитетъ, напр., Киперта, написанія „Сардика" вмѣсто „Сердика" [2]);—что компромиссы съ ходячею орѳографіею берутъ свое, это я знаю εἰ καί τις ἄλλος: я самъ долженъ былъ бы писать на стр. 305 «Константіемъ», 312 «Лукифера», 310 «парисійскому собору», и прежде всего 305 «Либерій, епископъ ромскій». Но изъ того, что полной чистоты въ орѳографіи не удается достигнуть, еще не слѣдуетъ, что нужно оставлять всякія поросли на этомъ полѣ. «Сардика» далеко еще не пріобрѣла такихъ «правъ гражданства», какъ «Парижъ» и «Римъ». А исторія показываетъ, что иногда выпроваживаютъ вонъ и «гражданъ». Вѣдь выпроводили же мы—забравшагося на страницы нашей древней лѣтописи—польскаго «папежа», замѣнивъ его исторически характернымъ «папою». Надѣюсь, когда нибудь будетъ то же и съ чешско-польскимъ «Римомъ»: на его мѣсто появится историческая «Рома»". Въ доказательство возможности этого В. В. Болотовъ указываетъ на судьбу въ русскомъ языкѣ въ XIX в. „Гишпаніи" и „генваря".

---

[1]) Происхожденіе Sixtus изъ Xystus разъясняетъ P. de Lagarde, Mittheilungen. I. Göttingen 1884. S. 134: „Sixtus=Xystus". „Es ist eine bekannte Tatsache, dass die römische Kirche drei Päpste des Namens Xystus gehabt, und dass an diese drei nicht ein Xystus, sondern ein Sixtus der vierte und fünfte angeknüpft hat. Xystus musste im Munde der Italiener Sisto werden, wie Xenophon Senofonte wurde, Xaverius Saverio, Alexander Sandro (vergleiche die Namen in Deutschland wohnender Juden Sander und Sanders). Aus diesem Sisto ist dann durch falschen Rückschluss Sixtus entstanden". Ксистъ I ок. 116—125 г., II 257—258, III 432—440, Сикстъ IV 1471—1484, V 1585—1590.

[2]) В. В. Болотовъ, Либерій, епископъ римскій, и сирмійскіе соборы.—Сардика или Сердика? (Орѳографическій вопросъ). Христ. Чт. 1891, I, 515—517 (отд. отт. 59—61).

„Иностранныя, особенно историко-географическія имена представляютъ элементъ, легко подчиняющійся воздѣйствію логики. Пары хорошихъ учебниковъ по географіи и всеобщей исторіи, вышедшихъ изъ-подъ твердой руки корректора, который не заочно только знакомъ съ орѳографіею иностранныхъ собственныхъ именъ [1]), было бы достаточно для того, чтобы лѣтъ черезъ десять заявило о себѣ поколѣніе настолько грамотное, что ему показались бы странными не только «Гишпанія» и «генварь», но и нѣкоторыя иныя общепринятости нашего времени".

Если такая реформа, какъ введеніе „Ромы" вмѣсто „Рима" представляется пока слишкомъ радикальною, то по отношенію къ весьма многимъ, не столь извѣстнымъ и иногда совсѣмъ малоизвѣстнымъ именамъ, установленіе правильной орѳографіи вполнѣ возможно. Этому и должны содѣйствовать подобныя разсматриваемому изданія.

А. Бриллiантовъ.

De verbis Filius hominis, unde proveniant, quid valeant, disceptatio **Betrandi** Episcopi Norwiciensis (Епископа Норгѣскаго Бертрама О происхожденіи и значеніи словъ «Сынъ человѣческій»), London 1911. Цѣна $1^1/_2$ шиллинга, т. е. ок. 80 коп.

Этотъ трактатъ содержитъ латинскій текстъ (р. 3—51) и англійскій переводъ (р. 55. 57—86), сдѣланный г. Маттингли для автора (p. 53: the appended English translation... has very kindly been made *for me* by Mr. H. Mattingly), который даже не ручается за точность воспроизведенія, рекомендуя въ сомнительныхъ случаяхъ обращаться къ латинскому оригиналу. Въ книгѣ, предназначаемой больше для англійской публики, все это нѣсколько удивительно, но расширяетъ возможности для широкаго распространенія и точнаго ура-

[1]) Въ примѣчаніи дѣлается указаніе, какъ на особенно „потерпѣвшія", на названія египетскихъ городовъ (вмѣсто Момфи или Менфи, Саи, Тани или вѣрнѣе Жани, принято писать Мемфисъ, Саисъ, Танисъ) и имена египетскихъ боговъ (вмѣсто Усири, Иси, Апи, Серапи, Оръ—Озирисъ, Изида, Аписъ, Сераписъ, Горусъ). „А именамъ арабскимъ приходится иногда окончательно плохо, когда русская рука почерпнетъ ихъ изъ нѣмецкаго источника" (передача, напр. Zulla чрезъ Цулла вмѣсто Зулла). „А общеупотребительное *Магометъ* (вм. пуристичнаго Мухаммадъ) по своему орѳографическому безобразію со всякою „Гишпаніею" помѣрится".

зумѣнія мыслей труда, заранѣе усвояя ему особое значеніе. Въ чемъ же оно заключается? По словамъ епископа Бертрама (Поллокка), его этюдъ былъ первоначально составленъ свыше чѣмъ за 8 лѣтъ до изданія и выпускается въ свѣтъ потому, что, присутствуя при дебатахъ извѣстныхъ ученыхъ по даннымъ вопросамъ, онъ убѣдился, что послѣдніе не получили общепринятаго рѣшенія. Очевидно, авторъ надѣется привнести нѣчто новое отъ себя для достиженія согласнаго пониманія изслѣдуемыхъ терминовъ. Для сего сначала разъясняется, что анализируемое обозначеніе не отражаетъ употребленія въ Ветхомъ Завѣтѣ вообще и у Дан. VII, 13 (X, 6. 18) въ частности, или въ позднѣйшей іудейской апокрифически-апокалиптической литературѣ (въ книгѣ Еноха), современность которой Христу спорна, а мессіанское содержаніе этого сочетанія въ ней сомнительно. Въ то же время, „Сынъ человѣческій" не есть лишь фразеологическій дубликатъ вмѣсто слова „человѣкъ" и не равняется просто личному обозначенію (=я), почему является собственно титуломъ особаго достоинства, въ какомъ онъ и примѣняется Господомъ Искупителемъ на протяженіи всей жизни, а не послѣ исповѣданія Его мессіанства Апостоломъ Петромъ. Титулъ этотъ, допуская и тѣсное и болѣе широкое истолкованіе, говоритъ, прежде всего, о совершенной человѣческой природѣ Христа Спасителя и затѣмъ удостовѣряетъ ея универсальность, объемлющую всѣхъ людей. Въ силу этого, заступая ихъ въ жизни и смерти, Христосъ соединяетъ ихъ съ Богомъ Отцомъ въ качествѣ Сына Божія.

Такова конструкція трактата. Какъ видимъ, онъ носитъ болѣе догматически-теоретическій, чѣмъ библейско-экзегетическій характеръ. По этой причинѣ авторская интерпретація оказывается не подготовленной и не обезпеченной экзегетическими обоснованіями. Въ первой части, гдѣ лишь кратко отмѣчаются новѣйшія научныя толкованія, епископъ Норичскій вполнѣ правъ въ своихъ отрицаніяхъ тѣхъ крайностей, будто въ устахъ Христа титулъ „Сынъ человѣческій" сохранялъ смыслъ ходячей фразы и не усвоялъ Ему ничего оригинальнаго и исключительнаго. Все удостовѣряетъ, что было совсѣмъ обратное, но какъ это особенное могло вытекать изъ настоящаго названія и почему должно усматриваться въ немъ другими тогда и послѣ? — для сего не

имѣется отвѣта у автора. Спаситель, конечно, хотѣлъ обсуждаемымъ наименованіемъ внушить слушателямъ опредѣленныя представленія о Себѣ, а для этого необходимо было опираться на готовомъ, чтобы, устраняя въ немъ невѣрное и недостаточное, утвердить въ человѣческомъ сознаніи современниковъ (и всѣхъ позднѣйшихъ людей) новое и истинное. Здѣсь обязательно тѣсное соотношеніе съ укоренившимся словоупотребленіемъ и пониманіемъ,—и ходъ изслѣдованія, по нашему мнѣнію, долженъ быть таковъ, что Христосъ пользуется принятымъ примѣненіемъ, но возвращаетъ его къ чистому библейскому созерцанію и свидѣтельствуетъ въ Себѣ исполнителя послѣдняго, при чемъ естественно, что осуществленіе оказывается выше и полнѣе своего ветхозавѣтнаго предваренія. Значитъ, для изслѣдованія точка отправленія должна лежать въ іудейскихъ религіозныхъ аппликаціяхъ, подлинный смыслъ—въ ветхозавѣтныхъ библейскихъ концепціяхъ, реальное содержаніе—въ откровеніи и служеніи Господа Искупителя.

Ограничившись въ этомъ отношеніи чисто отрицательнымъ результатомъ, авторъ обошелъ главнѣйшую сторону задачи и лишилъ себя фундамента для собственныхъ построеній, ибо откуда и почему видно, что „Сынъ человѣческій“ указываетъ непремѣнно лишь природу человѣческую универсальнаго характера? Эта формула не выводится аналически-экзегетически изъ титула, а просто соединяется съ нимъ и потому является отвлеченнымъ, догматическимъ положеніемъ. По этой причинѣ взаимное сочетаніе ихъ, не будучи органическимъ, сопровождается нѣкоторыми преувеличеніями. Въ понятіе „Сына человѣческаго“,—разумѣется,—привходитъ обозначеніе человѣческой природы въ основныхъ ея свойствахъ, но когда авторъ выводитъ изъ этого титула, что „Іисусъ имѣлъ природу истиннаго, настоящаго человѣка, не лишенный ничего изъ человѣчности и—насколько касается Его человѣческой природы—не имѣя ничего сверхъ этой человѣчности“ (p. 23; 70), то здѣсь опускается изъ вниманія, что это была природа особая по самому ея происхожденію безсѣменнымъ и безмужнымъ зачатіемъ и рожденіемъ отъ Дѣвы по наитію Духа, а не только по „благодати помазанія“, какъ (неудачнымъ) терминомъ Гукера (Hooker'a) епископъ Норичскій обозначаетъ (p. 25; 71) „общеніе естестествъ“. Неудивительно, что у

автора эта природа чрезмѣрно очеловѣчивается, и онъ, напр., допускаетъ, что въ сферѣ чисто человѣческаго познаванія (даже Писаній) Христосъ всего достигалъ обычными способами и съ естественною постепенностію (р. 33; 76). Однако уже „іудеи дивились, говоря: какъ Онъ знаетъ Писанія, *не учившись?*" (Ін. VII, 15: πῶς οὗτος γράμματα οἶδε, μὴ μεμαθηκώς;),— и это относилось, конечно, къ области іудейско-раввинскаго экзегетическаго вѣдѣнія. Наряду съ этимъ, универсализмъ человѣческой природы рисуетъ предъ нами какую-то отвлеченность, лишенную живой конкретности и потому получающую для человѣчества именно универсальную силу. Въ первомъ случаѣ реальная человѣчность Христова слишкомъ сглаживается, если, напр., Ін. VI, 53 разумѣется не объ Евхаристіи, а только о нашемъ общеніи съ Господомъ въ Его универсальномъ человѣчествѣ (р. 43—44; 82). Послѣднее пріобрѣтаетъ достоинство вѣчнаго спасительнаго посредничества, и о немъ говорится, что „прежде люди были братьями Христа, какъ дѣти Единаго Отца, нынѣ же—чрезъ воспріятіе Имъ человѣческой природы—они соединяются съ Нимъ вторичною связью братства, а въ Немъ и со всѣми людьми" (р. 45; 83). Едвали это вполнѣ согласно съ предшествующими замѣчаніями (р. 19—20; 67), что Апостолы не употребляли имени „Сынъ человѣческій", ибо желали утвердить несомнѣнность и важность божественности Христа, почему для апостольскаго созерцанія такое преувеличеніе человѣчности Христовой окажется и неожиданнымъ и немотивированнымъ. Съ другой стороны, человѣчество Христа именно *Его* дѣлало братомъ людямъ, но само по себѣ вовсе не обращало людей въ братьевъ *Ему*. Братство людей Христу, какъ Сыну Божію, необходимо сообщаетъ и имъ (благодатное) богосыновство, а это есть все, что потребно человѣку для его спасенія. Посему, еслибы человѣчество Христово (въ воплощеніи) награждало людей братствомъ Господу, то не было бы надобности въ спеціальномъ актѣ искупленія путемъ страданій и смерти, между тѣмъ ихъ несомнѣнное бытіе и догматическое значеніе убѣждаютъ, что въ людяхъ христіанское братство Господу и благодатное богосыновство созидаются не посредствомъ человѣчества (и вочеловѣченія). Все тутъ устроняется вѣрою, когда чрезъ нее человѣкъ до поглощенія сливается (въ крещеніи) со Христомъ (Гал. III,

26. 27 и др.) и въ Немъ благодатно получаетъ натуральное Его достоинство богосыновства. Далѣе вполнѣ неизбѣжно фактически и бываетъ реально, что всѣ оправданные, будучи чадами Единаго Отца, бываютъ братьями между собою и могутъ жить нормально лишь въ союзѣ благодатно-церковнаго братства.

Мы отмѣтили только существенные и основные пункты въ работѣ епископа Норичскаго. Въ частностяхъ тамъ немало дѣльныхъ указаній и полезныхъ сужденій, но главное достоинство трактата въ томъ, что онъ ясно и послѣдовательно формулируетъ всѣ вопросы и направляетъ къ рѣшенію ихъ во свѣтѣ библейско-догматическихъ созерцаній.

Н. Н. Г.

---

4 іюня, 1912 года. Печатать разрѣшается. Ректоръ С.-Петербургской Духовной Академіи епископъ *Георгій.*

Редакторъ, профессоръ С.-Петербургской Духовной Академіи *Николай Сагарда.*